

敦煌寫本研究年報

高田時雄 責任編集

第三號

2009年3月

京都大學人文科學研究所
西陲發現中國中世寫本研究班

注 記

この『敦煌寫本研究年報』は京都大學人文科學研究所の共同研究班「西陲發現中國中世寫本研究」班の報告である。共同研究の報告書は慣例として一定の研究期間終了後に刊行されることになっているが、本研究班では新しい試みとして毎年度の末に「年報」の形式で研究成果の報告を行うことにした。もちろん少しでも早く成果を學界に届けようとしてのことである。大方の好意あるご支持をお願いしたい。また「敦煌寫本」を誌名に掲げたのは最も一般に受け容れやすい名辭を選択したに過ぎず、吐魯番ほか新疆各地で發見される寫本をも視野に入れていることは當然である。

なお本號に掲載した、鄭炳林・榮新江兩氏の論文は、科學研究費助成金〔基盤研究（B）〕「複數文化接觸領域としての中央アジアにおける宗教史の再構築」（研究代表者：稻葉穰）による活動の一環として、2009年1月24日に本研究班との共同で開催された特別講演會「多民族的敦煌」における發表原稿である。本誌への掲載を快諾された二氏に感謝したい。

目次

敦煌應用文書——齋會文本之整理和研究 王三慶	1
敦煌：晚唐五代中外文化交融與碰撞 鄭炳林	11
從聚落到鄉里——敦煌等地胡人集團的社會變遷 榮新江	25
『杜家立成雜書要略』初探——敦煌書儀等との比較を通して 永田知之	37
釋“驢駿”：一道唐代名饌的考察 ——兼論雄性生殖器的食用 高啓安	59
敦煌本『敦煌本『賢劫千佛名經』について 山口正晃	79
重繪孩提時代——追尋兒童在中古敦煌歷史上的踪跡（嬰戲篇） 余欣	103
中村不折舊藏『勾道興撰搜神記』紙背文獻について 玄幸子	115
西陲發現淮南子時則訓小考 藤井律之	133
敦煌・吐魯番文獻圖錄・目錄集覽稿(3) 山本孝子	147

敦煌應用文書——齋會文本之整理和研究

王三慶

敦煌文獻一般常見的應用文書凡有三種：類書、書儀、齋會願文等文本是也。三種文本之使用場合及使用對象各自不同，功能性也有區別，然而提供作為臨場撰寫文章的套用樣式，或者平常教育學子時提供連類記憶的材料，以及便於尋檢則一。換句話說，它們都是根據可能發生的情況，事先預擬各種不同場合所該使用的文辭及書篇，然後加以分類編寫，以備學童覽記誦習和撰文者所查考套用。因此，只要撰寫者翻檢成書，或者根據平常記誦的文辭及書篇，了解使用的對象和時空環境，以及所需要的氛圍和事項，便可在很短的時間內撰寫完成一篇中規中矩，而又具有情采的文章，用以表述自己或代替他人說明他們內心的情感，達到人與人、人與神佛、人與鬼魂之間的意願溝通及媒介。再者，也使法會的儀式能夠順利進行，而參與者同時也能獲得一定的施餽報酬。

這些應用文書的出現約在六朝時候，主要原因還是與紙張的大量生產息息相關。六朝以前，書寫材料除了昂貴的絹帛外，也有石頭、甲骨、玉版、獸皮、樹葉一類的東西，然而一般還是以簡牘為主。由於這些材料需要經過艱難的平整工序和特殊的處理，才可以進行書寫；若要永久留存，更需要經過雕刻的階段，否則一下子就會磨滅不見。再者，這些書寫材料也因太過笨重而不便於攜帶，難以作為大篇幅與大量應用文書的產生條件。至於絹帛或獸皮雖然便於書寫或攜帶，卻因受到產量的限制，價格昂貴，難以普及。所以，上述這些書寫材料難以醞量出編輯大量內容的文本條件，以及又能具備多份抄寫和方便以攜帶為目的應用文書所該產生的適合環境，何況當日的文學風氣和時空條件也還不需要必須使用這類的作品。也因如此，檢視這些應用文書的出現幾乎都在建安之後，如類書始於奉魏文帝敕命而編輯的《皇覽》，書儀則肇自西晉索靖之《月儀帖》，至於齋願文本的出現則在佛教在地化的過程中，法會已經盛行的隋唐之際。根據文獻記錄，有所謂「故乃遠代高德，先以刊制齊儀」¹，這位刊制齋儀者應該是東晉的道安法師，而造齋文者則出於之後不久的四川僧人嗣安法師，《歷代法寶記》曾說：

自教法東流三百年，前盡無事相法則，後因晉石勒時，佛圖澄弟子道安

¹ 《齋琬文一卷、并序》。

法師在襄陽，秦苻堅遙聞道安名，遂遣使伐襄陽，取道安法師，秦帝重遇之。……智辯聰俊，講造說章門，作僧尼軌範，佛法憲章，受戒法則，條為三例：一曰行香定坐，二曰常持六時禮懺，三曰每月布薩悔過、事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等，出此道安法師。近代蜀僧嗣安法師造《齋文》四卷，現今流行²。

這段話恰好說明了佛教傳入中國之初，仍據印度原有的齋儀法式，到了道安時才創制了一套行香定坐、六時禮懺和每月布薩等屬於中國僧尼準則的新式佛教齋儀，其所代表的意義正是佛教中國化的一大步。但是道安法師所設立的條例及事相、威儀、法事、咒願、讚嘆等各類儀式絕非憑空想像，他還是需要立足於一己的生活背景和經驗，從接觸的中國傳統社會中取象訂製。至於印度的佛教儀式除了佛經上所記載的部分和他所曾接觸過的來華僧人的行為表現外，絕對不是一位足跡未曾履踏印度的中國僧人所能加以想像，縱使他盡力遵循舊規，恐怕也是沒有養分的無根文化，難以成長壯碩。只是他所創立的這些儀式若持與後來盛行的法會比較，又有諸多的不同，也沒有齋文的創制線索可尋，直到後來的四川僧人嗣安法師才首見《齋文》四卷的創制。也因如此，若要談到中國禮佛法會的起源和儀節，還是必須從儒家的禮制祭典與道教的齋儀中汲取營養，而有關國家的郊祀祭典與民間的祖廟祭儀時所用的祝頌章表及封禪文字，一定給予製作這類齋文時不少的參考與啟示。

由於中國原有的巫術傳統與自然信仰中有關的祭祀儀式被儒家所吸收運用和轉化，建立了三禮中規範的禮儀祭典和意涵，再經漢初叔孫通及後來儒家的改造，成為官方遵循的常用制度，漢武帝在董仲舒的建議下，「罷黜百家，獨尊儒術」，終於使儒家的禮樂制度成為官方的郊祀祭典，以及民間祭儀中奉行的一套標準。道教既然源起於民間，其所設立的齋儀和章表疏文還是從官方及民間原有的祭典儀式中加以取法改造，制訂成教內祭典中的齋科儀式。因此，若是追究源頭，仍然與儒家設立的祭典同源，而郊祭天地及封禪、祭祖之類的頌贊祝禱文字自然成為後來道教中的祭典章疏。尤其靈寶一派更廣制齋儀，道士陸修靜則是其中最足稱道的重要人物，《續高僧傳》卷二十三即云：

釋曇顯，不知何人。元魏季序，遊止鄴中，栖泊僧寺，的無定所。每有法會，必涉其塵，皆通諮了義隱文，自餘長唱散說，便捨而就餘講。及

² 《曆代法寶記》，《大正藏》第 51 冊，第 182 頁下。按此書卷有山人孫寰述「大曆（766～779）保唐寺和上傳頓悟大乘禪門人寫真讚文（并序）」（第 195 頁下第 14 行以下），則約略可以考知寫作時代。又宋太平興國年間，贊寧撰《大宋僧史略》卷中（《大正藏》第 54 冊，第 241 頁，上第 28 行～中第 3 行）亦曾經提到：「晉道安法師傷戒律之未全，痛威儀之多缺，故彌縫其闕，埭堰其流，立三例以命驗，使一時而生信。一、行香定座上講，二、六時禮懺，三、布薩等法。過踰此法者，則別立遮防。」不及齋文之製作。

後解至密理，顯便輒已在聽，時以此奇之。而觀其儀服猥濫，名相非潔，頻復輕削，故初並不顧錄。惟上統法師深知其遠識也，私惠其財賄，以資飲噉之調。或因昏醉，臥于道邊，時復清卓，整其神器。及文宣受禪，齊祚大興，天保年（550～569）中，釋李二門，交競優劣。屬道士陸修靜，妄加穿鑿，廣制齋儀，糜費極繁，意在王者遵奉。會梁武啟運，天監三（504）年，下勅捨道，帝手制疏文極周盡。修靜不勝其憤，遂與門人及邊境，亡命叛入北齊³。

這件事在《佛法金湯編》北齊文宣帝條也說：「六年初（507），梁武下勅捨道，道士陸修靜不勝其憤，遂奔魏。及文宣受東魏禪，尤崇佛教靜忌之請。」⁴以上兩段文字，在時序上稍有違逆，因為北齊文宣帝年號天保（550～569），其時代要比南朝梁武帝（502～547）天監三年（504）至少晚了一甲子以上，如果依據時間先後，應該如後段所說，先有梁武帝的下勅捨道，手制疏文，才使道士陸修靜帶著一批門人憤而去國離境，進入北齊。到了天保年間，他才利用傳統的祭典，妄加穿鑿，廣制繁複而又糜費財力的齋儀，目的無它，希望得到帝王的遵奉而已。這種類似的說法也見證於《唐護法沙門法琳別傳》裡，其文云：

皇上未喻可否須陳，乞檢論文，自分涇渭。威等又問法師曰：「論第二云：『撿諸古史，逃聽先儒，不聞靈寶之名，未記天尊之說。』又稱：『妄加穿鑿，廣製齋儀，靡覲出要之方，但肆貪求之術；道士之號無由而來，河上之言迥無蹤跡者。』但道言靈寶之妙，祕在玄臺；老辯天尊之神，大羅端拱。三元十真之製，斯即出要之方；六齋七品之儀，豈是貪求之術。道士之名尚矣，河上之說久焉，胡乃斥朝庭之宗崇，非家國之虔敬，徒僞五聽，未越三章，天網縱寬，疎而詎漏。」⁵

可見齋儀的推廣與道教靈寶一派的關係十分密切，道教中所謂的三元十真、六齋七品這些齋會名目，筆者已另有專文⁶，不再贅言。至於佛教從東漢光和三年（180）在洛陽佛塔寺中，飯諸沙門，懸繒燒香，散花燃燈的禮佛法會⁷，歷經六朝，盛行菩薩戒，齋食菜果⁸，不但蛻變為中國特有的齋會形式，也轉向以祈福追善、消災解厄為

³ 《續高僧傳》卷 23（《大正藏》第 50 冊，第 625 頁，上第 19 行～中第 3 行）。

⁴ 《佛法金湯編》卷 6（《卍續藏經》第 148 冊，第 880 頁，上第 6 行～第 8 行）。

⁵ 《唐護法沙門法琳別傳》卷中（《大正藏》第 50 冊，第 206 頁，上第 13 行～第 23 行）。

⁶ 參見王三慶著，〈談齋論文——敦煌寫卷齋願文研究〉，1998.11《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（國立成功大學中文系主編）第 273～302 頁。

⁷ 《後漢書》（臺北、鼎文書局影中華書局標點本）卷 88，〈西域傳第七十八〉車師云：「漢自楚英始盛齋戒之祀，桓帝又修華蓋之飾。將微義未譯，而但神明之邪？詳其清心釋累之訓，空有兼遺之宗，道書之流也。」參見點校本第 2931～2932 頁。

⁸ 如：《陳書》（臺北、鼎文書局影中華書局標點本），卷 27，〈姚察列傳第二十一〉第 350 頁。《南

目的的方向發展；完全與初始「聞聽說法，守持八戒，慎防身心懈怠，並以供養」⁹的個人自修方式不同。也因如此，在佛道兩相競爭之下，到了有唐一代，才出現蜀僧嗣安法師所造的《齋文》，並且出現入唐的日本國僧人不斷攜回這類文獻的記錄，如《傳教大師將來台州錄》卷1：「日本國求法僧最澄（766-823）等勘定合疏記等壹佰貳部貳佰肆拾卷之中（別絹圖壹卷、但疏紙陸行捌佰玖拾漆紙）」即有：「日本國求法《齋文》一卷（七首）（一十紙）」¹⁰；又其在《傳教大師將來越州錄》卷一中除了紀錄不少中國傳統的四部載籍外，也有齋文一類的作品，如：

湖州皎然和上《齋文》一卷、《雜文五首》一卷、《韋之晉傳》一卷、《傳大士還詩十二首》一卷、《華嚴法界觀》一卷、《齋文式》一卷¹¹

同樣在承和十四（847）年圓仁所申上的《入唐新求聖教目錄》中也談到他在大唐開成三年（838）八月，初到揚州大都府時，巡歷諸寺，尋訪抄寫經典的書目中也有：

《集新舊齋文》五卷（上都雲花寺詠字太）、《觀法師奉答皇太子所問諸經與義并牋》一卷、《歎道俗德文》三卷¹²

這類從一卷到三卷、五卷等不同卷數的齋文文本，絕非如「《冥道無遮齋文》一卷（珍錄外）」¹³或「題《水陸齋文》後」¹⁴等單一法會中使用的齋文，而是包括各種不同場合可以應用的齋文篇章。所可惜者，這類應用文獻未見流傳，唯有一些文士參與法會時所撰寫的文章，因具情采而被散編於個人文集或彙整於梅鼎祚輯錄的《釋文紀》、嚴可均等編集的《全唐文》及續書中。至於一般法會使用的文本往往隨著儀式的進行，在祝禱聲中焚化，致祭於神佛後消逝了。直到敦煌文獻問世後，才發現當日大量存在的事實，並使用於各階層間，以致於上至於帝王將相，下及一般庶民百姓；自教團內擴展到一般世俗社會，從生到死，由住而行，各種有關的生命禮儀及世俗行為的規範，以及禳災祈福、祝頌發願，舉凡人力難以做到的種種希望，無一不表現在這些文本裡。同時，也證明宗教界為了因應信仰圈內庶民百姓的大量需要，曾經把這些齋文文獻廣泛的應用於各道場上，作為向佛及菩薩禱告，發抒民間社會各階層的苦悶和理想的寄託，其重要性自是不言而喻。

然而歷來整理齋文最具顯著業績者莫過於黃徵、吳偉校注的《敦煌願文集》¹⁵一書，其他盡是個別的研究文章或文本的整理。依據黃徵對於該類文章所整理的結果，

史》，卷 69，〈姚察父僧垣列傳第五十九〉第 1690 頁。《陳書》，卷 26，〈徐陵/弟孝克列傳第二十〉第 337 頁。（以上並見臺北、鼎文書局影中華書局標點本）

⁹《十誦律》卷 22，〈布薩法第二〉，《大正藏》第 23 冊，第 158 頁上。

¹⁰《大正藏》第 55 冊，第 1056 頁，下第 17 行。

¹¹《大正藏》第 50 冊，第 1059 頁，上第 26 行~中第 3 行。

¹²《大正藏》第 50 冊，第 1086 頁，下第 24 行~第 27 行。

¹³參見《諸阿闍梨真言密教部類總錄》卷 2（《大正藏》第 50 冊，第 1129 頁，上第 8 行）。

¹⁴參見《笑隱大訶禪師語錄》卷 4（《中續藏經》第 121 冊，第 245 頁，上第 1 行）。

¹⁵黃徵、吳偉校注：《敦煌願文集》，岳麓書社，1995 年。

毀譽參半，這並非針對運用整理的文本不足或校對文字的錯誤的批評，而是他把這類文本統稱「願文」，這一名詞雖然敦煌文獻或日本文學歷史上也曾用過，總是無法清楚的顯示該類文章正式使用的場合或所包括的內容及性質；再者，整理時把一般的咒願文字和寫經題記幾乎囊括在內，也有混淆不妥之處。也因如此，筆者依據其名義和範疇稱之為「齋願文」，並擬訂從敦煌文獻整理的幾個步驟：即先從敦煌文獻中挑出具有「齋」字作為書名指稱的卷號，如S.3875《諸雜齋文一本》、P.2915《諸雜齋文一卷》、P.3444《諸雜齋表歎文壹卷》，或如P.2820稱之為《雜齋文一卷》及P.3800題作《齋文一卷》等具有各式門類的齋文，以及單類書題的北6851V《社齋文一本》及內容十分繁複的P.2940《齋琬文一卷》等文獻，作為齋文文獻整理的第一步。其次，對於不具書名，內容卻是以「齋」字作為門類的部目或篇名者，也列入齋文文本的範疇，如S.1441V、S.343、P.3259、S.2832、P.3129等，作為後續的整理文獻。再者，寫卷中雖然沒有「齋」字的連屬書名或篇名，然而與已知的齋文文本有相同門類的題名或篇名者，如P.2341V、S.2580、北大D.192《諸文要集》等，也把它視作齋文文本的整理範疇。此外，殘卷中題目與已知「齋會」所用的書篇名字相同者，如P.2571、S.5453、P.2497、P.2226V等寫卷，亦歸屬於齋文文本中；或者雖無書篇名可以互相印證，然而內文結構與上屬的個別篇章在內容或形式上凡相同者，如P.2631、S.4654、P.4888等亦屬於齋文文本一類。至於純佛齋所用的〈八關齋〉或〈啟請文〉等，如北7143、北7144、北7145、P.2355V等文獻，則獨自歸於一類。根據這樣的標準加以收集及整理繫聯的結果，所得齋文作品總共有三百多種，如今只是整理出比較完整的五種文本供大家參考，不但可以輯佚補苴全唐、五代、宋初不少的篇章，對於這一階段的齋會活動和社會現象也會具有比較清楚的認識。

在這三百多種的齋文中，也有幾種具有書名及類別比較複雜的重要寫卷，如《齋琬文一卷》即有P.2940、P.2104V、P.2178V、P.2547、P.2867、P.2990V、P.2991V、P.3541、P.3772、新311V、P.3535V、P.3678、昆56、Φ342V等寫卷可以進行整理，校勘成書。根據該書內容，共可以分成十類，每類之下又分詳細的小目，是了解現有齋文歷史中最重要文本，更是最具文采和內容最豐富的齋文集子。又如《諸文要集一卷》雖僅存北大D.192號，但其類別與內容、文字多與《齋琬文一卷》雷同或類似，應該是《齋琬文一卷》的改編本或節抄本，對於《齋琬文一卷》具有補苴闕文的功能。至於《雜齋文一本》則可以根據P.3819+P.3825、S.1441、P.3494、S.5637、P.3545、P.2588、S.6923、S.5957、P.2838、P.5548、S.5561、P.2058、P.2854等寫卷整理成書。其內容可以分成七大類，每類下也都各有細目，只是不如《齋琬文一卷》的繁複而已。唯有P.3129號是光道大師賜紫仁貴所撰述的《諸雜齋文》，僅存卷下，卻為實際發生的法會文本，也是目前唯一保存比較完整的個人文集，其中載錄不少晚唐時事及重要人物的真實活動，填補了這段時間史料的匱乏。

這些文本中以《齋琬文一卷》和《雜齋文一本》而言，在經過整理後，雖然還有部分殘缺，但是已得十分之七八。從內容來看，完全依據法會的性質進行分類，名目縱使不同，然而在各大類下的細目中還是可以找出相互對應的部份。因此把兩個不同的系統加以比較，不但可以看出兩書之間的差異，更可以了解唐代從上到下各階層對於佛教的信仰及參與法會的具體情況，因此列表如下：

《齋琬文一卷》	《雜齋文一本》
一、贊佛德：王宮誕質、踰城出家、妙法輪、示眾寂滅	
二、慶皇猷：鼎祚遐隆、嘉祥薦祉、四夷奉命、五穀豐登	諸雜篇第七：〔01〕國忌睿宗大聖皇帝忌六月二十日（屬於帝王階級，然與「慶皇猷」性質上不同）
三、序臨官：刺史、長史、司馬、六曹、縣令、縣丞、主簿、縣尉、折衝、果毅、兵曹。	
四、隅受職：文武。	
五、酬慶願：僧尼、道士、女官。	
六、報行道：被使、東、西、南、北、征行、東、西、南、北。	諸雜篇第六：〔08〕征去、〔09〕征還、〔10〕釋禁
七、悼亡靈：僧尼、法師、律師、禪師、俗人考妣、男、婦女。	亡文第五：〔01、亡僧〕、〔02〕尼德、〔03〕亡父母文、〔04〕亡妣德、〔05〕亡男、〔06〕亡女、〔07、臨壙〕、〔08〕僧尼三周、〔09〕亡考妣三周、〔10〕孩子歎、〔11〕女孩子、〔12〕賢者
八、述功德：造繡像、織成、鐫石、彩畫、雕檀、金銅、造幡、造經、造龕、造陳品、造浮圖、造炊輪、開講、散講、盂盆、造溫室。	慶揚（揚）文第一：〔01〕佛堂、〔02〕歎像、〔03〕慶經、〔04〕幡；讚功德文第二：〔01〕開經、〔02〕散經、〔03〕願文、〔04〕四門轉經文、〔05〕社邑文
九、賽祈讚：祈雨、賽雨、賽雪、滿月、生日、散學、閃字、藏鉤、散講、三長、平安、邑載、婉難、患差、受戒、賽戒、入宅。	患文第四：〔01、患文〕、〔02〕難月文；〔禳災文第三〕：〔01 安傘文〕、〔02 二月八日文〕
十、祐諸德：放生、贖生、馬死、牛死、駝死、驢死、羊死、犬死、豬死。	諸雜篇第六：〔01〕入宅、〔02〕僮僕德、〔03〕婢德、〔04〕馬、〔05〕牛、〔06〕犬、〔07〕疫病

從這幅圖表的比較中，可以看出《齋琬文一卷》的內容要比《雜齋文一本》來得豐富，所運用的層面也更為廣泛。如《齋琬文一卷》〈贊佛德〉一類所列都是屬於宗教節日的範疇，勿論寺廟僧尼或是民間凡庶，這些日子都要舉行盛大的慶祝法會，但是

《雜齋文一本》卻沒有編寫這類節日使用的齋文，似乎透露出前者包含了佛教寺廟中的齋會，而後者則比較側重於民間活動的齋會為主，因此才以《雜齋文一本》作為書名，也約略的透露兩書之間的編輯旨趣和意涵上有所不同。再者，佛教三世之說對於庶民百姓行為的影響也在這些齋願文本的分類中顯現，因為深信果報觀念的影響，認為多種福田對於來生必有福報。所以舉凡參與了宗教活動，捐輸寺廟財物，以助於經幢法器的諸多建置，對宗教之推廣或發揚，一概被視作具有無上的功德。於是每當寺廟落成，以及法器建置的時刻，往往都要舉辦齋會，一在倡揚佛教，也是捐納布施的最好時刻，既是力拼人氣，也是力拼財力的高潮，惟有在人聲沸揚之中，宗教狂熱的氣氛下，才是寺廟及僧尼獲得施捨齋襯的最好場合。

然而財務的獲得並非宗教的主要目的，解決人生苦難，才是初始創設的主要目標。生老病死原本就是釋迦牟尼佛遊走四門之時所看到的人間苦痛，為了解脫人間世的無常難題，佛陀發下了宏願，創立佛教。後來，凡是釋家子弟莫不以此職志，誓承佛陀的未完之願，既求自度，也要度人，解決人間一切有形無形的諸多苦痛。因此，當面對世人肉體的病痛或精神上的不安，必須要有能力給予慰藉。至於死後世界的茫然無助，更是大家所共同關心的課題，何去何從，如何讓廣大的庶民群眾能夠安心立命，從執政者的立場到一般凡庶百姓，除盡一己之力外，也要試圖透過這些法會的舉辦，讓他們肉體上的病痛得以解脫，同時也能撫慰他們不安的心靈，這正是〈患文〉、〈賽祈讚〉以及追悼亡靈齋文一類法會盛行的主要原因，而且更能與中國慎終追遠的祭祖文化逐漸接軌密合，在宣教上更無阻力。

佛教的主要精義在於打破階級制度，無分別心，舉凡眾生，一律平等。原始佛教從天竺之經中亞，傳到中國之後，隨著時空的變異，不斷的改變教義上的側重，於是從部派佛教逐漸變為東亞的大乘佛教。它所象徵的意義是從高聳入雲的潔白雪山下凡來到人間，不但要求自度，還要度化人間大眾，同時也要使所有的萬物生靈都能脫離人間的苦難，免於六道輪迴，同登西方淨土，這才是佛教僧尼淬勵的無常觀和一切信眾奉行的高尚情操，而〈祐諸德〉及〈諸雜篇〉中所列舉的齋會名目可說即是其意義的具體實踐。

至於這些齋文都是舉行法會過程中，主持僧尼所曾用以宣讀的套用文本，論其篇章結構，根據 S.2832 號《諸雜齋文範本》的分析說明，應該包含了〈歎德〉、〈齋意〉、〈道場〉、〈莊嚴〉等四個主要部分，亦即說明了齋會中宣讀的齋文，其內容和結構有如一般的文章段落，必須具有起承轉合的結構形式。換句話說，每篇開始先要讚嘆齋主之德，然後續說設齋之意，接下來則說明道場的氛圍情況，在末了時還要對道場莊嚴一番。如以「夫嘆齋分為段」下的列舉說明是：

爰夫金烏旦上，暹夕暮而藏輝；玉兔霄明，臨曙光而匿曜。春秋互立，冬夏遞遷，觀陰陽上（尚）有施謝之期，況人倫豈免去留者，則今

晨△乙公所陳意者何？奉為考妣大祥之所設也。惟靈天資沖邈，秀氣英靈，禮讓謙和，忠孝俱備。〈已上歎德者〉

為巨椿比壽，龜鶴齊年，何期皇天罔祐，掩降斯禍。日居月諸，大祥俄屆。公乃奉為先賢之則，終服三年，素衣霸（罷）於今晨，淡服仍於旬日，爰於此晨，崇齋奉福。〈齋意〉

是日也，嚴清甲第，素幕橫舒；像瞻金容，延僧白足；經開貝業，梵奏魚山；珍羞具陳，爐香□（芬）馥。〈道場〉

如上功德，奉用莊嚴亡靈，願騰神妙境，生上品之蓮臺；寶殿樓前，聞真淨之正法。〈莊嚴〉

可見齋文是以這四大部分作為主軸，凡寫作齋文所不可缺少的部分。但是這四大部分之外，這裡還有一些沒有概括進去的文字，如一些稱作「號頭」與「號尾」，以及宣頌佛號的部分，由於它們是齋文寫作時常用的套語或格式，因此多被省略而沒有被提出來。可是在《諸文要集》第一至五篇中都錄有各式文章的「號頭」，如〈歎佛號頭〉、〈歎號頭〉、〈律師號頭〉、〈禪師號頭〉、〈法師號頭〉等；第六至第十則錄存各式文章的「號尾」：如〈□□號尾〉、〈患差號尾〉、〈凶齋號尾〉、〈願齋號尾〉、〈三寶都尾〉等，凡此，在在說明這類段落的頭尾文章在各種齋文編寫時，往往是可以通乘共載的常用形式，不是冠加在各篇齋文的總冒頭，即是附作篇章的結束語，也是一般主持法會念誦的僧尼所應詳知的熟套，因此在一紙難求的時代，往往被省略而不錄寫在這些文本裡頭，但是法會舉行時，念祝齋文或套寫齋文的僧尼仍然需要將這些共曉的熟語套式，完全在道場的運作中加以表現，否則齋主及信眾就會有首尾不全的感覺。尤其這些東西傳到日本之後，更以問答形式為齋願文結構列舉了十條凡例¹⁶云：

願文段可見之樣（結構）

客云：既聞序體願文其樣如何？

予云：此又以前詩序略頌尤宜，凡願文最初一筆詞能可案之，種種體難定，暫有十番目錄可知之云云。十番目錄之內，初番有四種之次第，每番傍字尤可案之，依件字甘苦有之故也。

至於其內順序則分：一番、四種次第：世間無常（通用儀也）、孝行儀、佛法贊歎、悲歎哀傷。二番、聖靈平生之樣。三番、病中之樣。四番、逝去之樣。五番、悲歎事。六番、日數事。七番、修善佛經事。八番、時節景氣事。九番、昔因緣事。十番、迴向句事。這十番事在初番之下又加註說明：「以上初番四種次第也，雖有種種體，先攝之取一種可用之，次自第二番至第十番強不可具之，或用之或不用之，事多者不

¹⁶國文學研究資料館編，《作文大體》，《漢文學資料集、真福寺善本叢刊第十二卷》（臨川書店，2000年9月刊）；真如藏本《玉澤不竭抄》卷下（叡山文庫藏）第497-506頁。又見675-678頁。

可限十番事，事少者略十番，為令知其意，先以十番註之。」末了也說：「已上十番目錄事蓋如此，雖然，專守此體，即詞無味。古人製作願文，長短不同，隨時依事艷詞等或加之，或不加之。每番便宜詞并傍字可案之，詞不離上理，又可續下句也。段段句并便宜詞傍字等，可見或抄、件抄可尋之。」事實上，如果依照這十番目錄所例舉的文詞，在筆者整理的這些齋願文本中仍然可以分別找到對應，只是文章既經按頭製帽，太過制式化就索然無味，因此才被以精英為紀錄的文學歷史所淘汰，而在《全唐文》或個人文集，以及後代諸多可見的文人作品盡是隨時依事的美文艷詞。如果了解到這一點，則《齋琬文》一書的重要性更是不言而喻。同時也可證明這類齋文文本不但流行於中土寺廟，有的更遠颺於日本國中，形成一種定規儀式和寫作的特定格式。甚至在仿《唐文粹》所編輯的《本朝文粹》第十三、十四卷及其續書，也都設有愿文一類的齋會文類，而空海（774-835）之《遍照發揮性靈集》第六至八卷與菅原道真（845-903）之《菅原文草》第十一、十二卷更保留了不少這類的愿文作品，尤其大江匡衡（952-1012）有《江都督納言愿文集》一書，證明他是法會愿文的一大作手。至於韓國方面的文獻，我們也可以在晚到十四世紀的朝鮮李朝時代所編輯的《東文選》卷一一四中發現列有〈道場文〉一目，而續書中仍然收錄了不少法會的相關文章。其影響東亞各國文化與文學之深遠，由此可見一斑。故池田溫先生云：

古代日本八至十二世紀佛教屬隆盛期，皇室貴族以下熱情奉佛，佛事法會頗受重視，因茲一流文人競作愿文，對比唐宋其現存者頗多。其文章風格基本踏襲唐前期體勢，時混中唐元白文風。吐魯番、敦煌雖在西陲，繼續蒙受中原佛教文化波及。其石窟倖存中原千年湮滅之文物資料，關於佛教功德論、愿文之類，現在能對照吐敦與日本，其互相發明可資深入考察者不少¹⁷。

偉哉！池田先生之言在在說明了這類文本的重要性，甚至更直接指出了它與東亞各國佛教文化的密切關聯。以至於在漢字文化圈內的周邊國家，除了日本國以外，如韓、越等國的上梁文體，依然可以看到漢文化圈內的影響和流變痕跡，而上頭看到日本和尚所帶走的諸多齋文寫卷紀錄，恰好印證了這件歷史事實。也因如此，這類作品往往成為寺廟僧尼學子課讀的必修教材，如《齋琬文》不但存有很多習書記誦的複本寫卷，北大 D.192 號卷尾也有一行題字云：

《諸文要集》一卷 大曆二年（767）三月 學仕郎 李英寫

可見這個本子的抄寫者李英還是一位學生的身份。如果再更進一程的探究，這位學仕郎抱著著什麼樣的目的抄寫《諸文要集》呢？是把該書視作一般的知識用書呢？

¹⁷池田溫，〈吐魯番、敦煌功德錄和有關文書——日本古代愿文的源流〉，1994年國際敦煌學國際學術研討會論文。

還是準備在學習之後作為未來的謀生工具？從這簡短的一行文字中無法確認。但是一般舉行正式法會時，仍然需要具有公認神媒身份的僧尼才有主持指揮道場的資格，而且越是重要的法會更要敦請位高权重的高僧大德出面，才足以顯得法會的隆重，並得到庶民百姓的信任，突顯出法會的效力。那麼，這位學郎在求學過程中既然抄寫《諸文要集》，是否已經許下宏願，決定將來必要接受具足戒出家，成為一位聲望隆重的法會主持者呢？這點或恐言之太早，不如把他看作是受制於寺廟中接受教育的課讀環境，因而不得不接受這類必修的讀寫教材吧！

至於書名題作「京右街副僧錄內殿三教首座光道大師賜紫仁貴撰」的《諸雜齋文》下卷，則是一本他為一些特定的法會舉辦時所撰寫的散篇，然後集結成書，雖然只存下半部，也非屬於應用文書一類，但是卻足以比較和證明前面所提及的各種應用齋文文本與實際齋文文本之間的異同。尤其以作者聲望之尊與地位之隆給予衡量考慮的話，這部集子的重要性更是不言可喻。何況其參與的社交層面十分廣泛，對於晚唐的歷史真相及宗教活動也提供了不少的珍貴史料，則其文獻價值又與一些應用性質的齋文文本不同，而唐人此類世俗齋會匯集成冊的專屬著作已不多見，今日唯有此本獨存，不但證明了唐代法會的大量盛行，更可補苴有唐一代文獻史上的諸多不足。

敦煌：晚唐五代中外文化交融與碰撞

鄭炳林

敦煌地區是中原文明、西域文明、藏域文明、草原文明交匯之地，其東界河西諸郡與中原相接，是連接中原與西域文明的橋頭堡；西臨西域，控馭玉門、陽關兩關與中亞及西方世界連接；南界吐蕃，接受藏文化優秀部分；北通突厥，將草原地區各民族的物質文化和非物質文化接納，在中西文化交流中具有十分重要的優勢。敦煌是古代中國經營西域的基地，漢唐以來中央政府經營西域，都是以敦煌為軍屯要塞，因此所謂的吐谷渾道、鄯善道、伊吾道等行軍路線，都是以敦煌為起點的，並且派遣敦煌地區官員帶軍出征西域地區。敦煌出土有簡牘、文書等大量文獻和石窟壁畫等豐富圖像資料，為我們研究提供了基礎。

一、敦煌是漢唐時期中央政府和地方政權經營西域的基地

自漢武帝置河西四郡設立敦煌郡起，敦煌就成為中西文化交流的都會之地，也是中西交通的咽喉之地，中原與西域地區的交通道路經由河西走廊往西域，敦煌是其必經之地，有經過敦煌到伊吾的新道、由敦煌到高昌的大海道、出敦煌經過玉門關到焉耆的大磧道、出敦煌經陽關到石城的鄯善道、出敦煌到吐蕃的南山道。¹《隋書·裴矩傳》說伊吾、高昌、鄯善為西域之門戶，而總會敦煌²。在古代中國人眼中，西域主要指敦煌兩關以西的地區，而敦煌就成為古代中國的邊疆重鎮。漢武帝以敦煌為基地經營西域，唐朝貞觀年間對吐谷渾的戰爭、對高昌的戰爭以及武則天時期對吐蕃和西突厥的戰爭，都是以敦煌為基地進行。貞觀年間唐朝中央政府準備用大量糧食等物資救濟居住伊吾地區的少數民族部落，就是以敦煌為中心實施的。

唐朝貞觀十四年佔領高昌設立西州，相繼設立了伊州、庭州，建立安西、北庭兩個大都護府，管轄範圍一直達到了蔥嶺以西的地區，以後在安西、北庭兩個都護府

¹新開道、大海道參 P.2009《西州圖經》，大磧道參鄭炳林《試論唐貞觀年間所開大磧路——兼評西域史地研究論稿》，《敦煌學輯刊》1985 年第 1 期，第 121-129 頁。鄯善道參 P.5034《西州圖經》，南山道的走向參 P.2962《張議潮變文》。陳國燦《唐五代敦煌四出道路考》，《1990 年敦煌學國際研討會文集（石窟史地·語文編）》，遼寧美術出版社，1995 年，第 216-236 頁。

²《隋書》卷 67。

的基礎上設置了安西、北庭兩個節度使。當時唐朝的認識是，西域戰亂，河西就受影響，不安定；河西不保，關中就難以穩定。這樣以來作為唐朝政府經營西域的重要基地敦煌就顯得十分重要。關於這一點，我們可以從這幾方面得到證實。從吐魯番地區出土墓誌和文書以及敦煌文獻記載看，吐魯番地區的居民很多都是從敦煌地區遷徙而來的，敦煌地區很多人任職吐魯番地區，擔任鎮府軍將之職³。記載比較明顯的是《沙州都督府圖經》張芝墨池條和《敦煌名族誌》⁴，有擔任唐正議大夫北庭副大都護瀚海軍使兼營[田]支度等使陰嗣監，實際就是北庭節度使；還有西州岸頭府折衝兼充豆盧軍副使陰守忠等，西州蒲昌府折衝都尉攝本衛中郎將充于闐錄守使敦煌郡開國公張懷福，昭武校尉前行西州岸頭府果毅都尉等上柱國張懷立，昭武校尉前西州岸頭府左果毅都尉攝本府折衝、充墨離軍子將張履古、通海鎮大將軍索恪，等等。在吐魯番的漢族居民結構中，源自於敦煌的居民佔了主要部分。如敦煌張氏中的清河、南陽、安定等，在吐魯番出土墓誌銘中都有記載。就使吐魯番地區的居民結構和敦煌地區的居民結構一樣，建置中有專門安置胡姓居民的崇化鄉。經過我們的研究，敦煌胡姓居民大約佔了整個居民的百分之三十以上，或者說，漢姓居民佔了敦煌、高昌地區居民的百分之七十左右⁵。由於這種居民結構特點，因此唐朝政府將經營基地放在敦煌，打敗高昌的麴文泰和西突厥之後，將管理西域的中心放在漢族居住相對集中的西州、庭州。儘管一段時間唐朝將安西都護府放在軍鎮要地龜茲，但是往往是在西州和龜茲之間變換，而敦煌的地位始終沒有改變。唐高宗和武則天時期，與吐蕃在西域地區的爭奪日趨激烈，唐朝政府為了加強戰爭的需要，於上元二年將毗鄰敦煌的石城鎮、播仙鎮，劃歸敦煌地區管轄。敦煌文獻《沙州伊州地誌》和《壽昌縣地境》記載的沙州壽昌縣管轄的地域包括了石城鎮和播仙鎮等⁶。武周延載元年（694）沙州刺史李無虧就戰死在對西突厥的戰爭中，被贈使持節、嘉州諸軍事、嘉州刺史，並贈物七十段，還官為造靈輿⁷。開元天寶年間，隨着吐蕃勢力的增強，一度佔領毗鄰敦煌的石城鎮和播仙鎮，原來居住在這裡的胡姓居民向敦煌地區遷徙，敦煌縣的從化鄉就是在這種情況下建立起來的。

³參侯燦、吳美琳著《吐魯番出土磚志集注》，巴蜀出版社，2003年。

⁴P.2005《沙州都督府圖經》，參鄭炳林《敦煌地理文書彙輯校注》，甘肅教育出版社，1989年，第5-20頁。鄭炳林《敦煌寫本P.2625敦煌名族志殘卷撰寫時間和張氏族源考釋》，《敦煌學輯刊》2007年第1期，第1-14頁。

⁵鄭炳林《晚唐五代敦煌地區的胡姓居民與聚落》，《粟特人在中國—歷史、考古、語言的新探索》，《法國漢學》第十集，中華書局，2005年12月。第178-190頁。Zheng Binglin, Non-Han ethnic groups and their settlements in Dunhuang during the Late Tang and Five Dynasties. *Les Sogdiens en Chine*, sous la direction de Etienne de la Vaissiere et Eric Trombert, Paris, 2005, pp.343-362.

⁶S.367《沙州伊州地誌》、《壽昌縣地境》，參鄭炳林《敦煌地理文書彙輯校注》第65-69頁，第60-62頁。

⁷鄭炳林《讀大周沙州刺史李府君墓誌銘札記》，《敦煌吐魯番國際聯絡委員會通訊》2004年第1期（總第2期）。第38-46頁。

安史之亂發生之後，邊兵內撤，吐蕃乘機佔領河西隴右，河西節度使由涼州一張掖一敦煌，在敦煌地區堅持了十一年之後，於 786 年最後在敦煌地區居民不外遷的條件下投降了吐蕃，敦煌開始了將近六十年的吐蕃統治時期，在吐蕃統治時期，敦煌地區仍然是統治和管理西域地區的中心。經過我們的研究得知，吐蕃先後在隴右河西設立了河州、鄯州、涼州和瓜州四個節度使，其中最重要的是河州和瓜州節度使，節度使都是由吐蕃宰相來擔任的。瓜州節度使管理瓜沙肅及其西域地區，首先從瓜州節度使衙的任職人員結構看，敦煌地區的大姓成員很多都在瓜州節度使衙中擔任各種職務，這在敦煌文獻中有很多記載。另外瓜州節度使衙的物質供應基本上都是來自於敦煌，我們從敦煌經濟文書記載敦煌百姓服役情況看，記載敦煌地區百姓往瓜州節度使衙送物品，如 S.542《戌年六月沙州諸寺丁口車牛役簿》記載敦煌龍興寺的張善德和史英俊等、蓮台寺陰庭圭、靈圖寺的史奉仙等往瓜州節度送糧米，護送西州人戶往瓜州⁸。從敦煌文獻中的發願文記載得知，吐蕃時期瓜州節度使曾經帶領敦煌地區兵馬，前往西域地區平息那裡反對吐蕃的少數民族。這些記載表明吐蕃時期，敦煌地區是經營西域的中心。

848 年（大中二年），張議潮帶領敦煌地區的胡漢民眾驅逐了吐蕃統治者，收復瓜沙二州，相繼派出十批使節入朝，大中三年，張議潮的軍隊收復了肅州，大中四年收復了敦煌通往西域的門戶之地伊州，大中五年唐朝政府授張議潮歸義軍節度使，咸通二年張議潮以七千人收復涼州，追擊吐蕃的軍隊一直到星宿嶺南，大概就是今天青海湖和黃河源一帶⁹。歸義軍的管轄範圍最大時達到西盡伊吾，東接靈武，得地四千餘裡，戶口百萬之家，共管轄六個州，一度歸義軍號稱十州。咸通七年前後由於回鶻的歸附，名義上就有了西州和庭州。東部因為對吐蕃的戰爭，歸義軍政權的管轄範圍一度達到了河湟流域，這樣歸義軍的管轄範圍名義上就有了鄯州和蘭州¹⁰。咸通八年，張議潮入朝不歸，其兄之子張淮深執掌歸義軍政權，直到大順元年（890）被殺為止¹¹。這一時期歸義軍的疆域處於退縮趨勢，最後僅有二州之地，此後敦煌歸義軍政權經張淮鼎、索勛、張承奉及其曹氏家族，綿延 200 多年時間，歸義軍一直沒有大的起色。歸義軍時期在管轄範圍上我們應當注意的問題是：第一，敦煌地區是

⁸錄文參唐耕耦《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第三輯，全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，第 381-392 頁。

⁹參榮新江《敦煌寫本〈救河西節度兵部尚書張公德政之碑〉校考》，《周一良八十生日紀念論文集》，北京：中國社會科學出版社，1994 年，第 206-216 頁。鄭炳林《敦煌寫本〈張議潮處置涼州進表〉拼接綴合與歸義軍對涼州的管理》，《敦煌吐魯番研究》第 7 卷，北京大學出版社，2003 年，第 381-389 頁。

¹⁰鄭炳林《晚唐五代歸義軍疆域演變研究》，《歷史地理》第 15 輯，上海人民出版社，1999 年，第 56-73 頁。鄭炳林《晚唐五代歸義軍政區制度研究（之一）》，《敦煌研究》2002 年第 2 期，第 11-19 頁。鄭炳林《晚唐五代歸義軍政區制度研究（之二）》，《敦煌研究》2002 年第 3 期，第 68-73 頁。

¹¹P.2913《張淮深墓誌銘並序》，鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》，甘肅教育出版社，1992 年，第 301 頁。

歸義軍政權的政治中心，無論是張議潮張淮深的六州、十州，還是五州、二州八鎮，敦煌都是當時的統治中心，從張議潮起，唐朝任命張議潮為歸義軍節度使，張淮深雖然沒有得到唐朝正式任命，但是一直掌握歸義軍實際事務，張承奉建立西漢金山國，將國都定在東有三危大聖、西有金鞍毒龍，神佛護佑的敦煌，以敦煌為中心經營週邊¹²。第二，歸義軍的西部管轄範圍變化，可以看出歸義軍的經營西域用心，將伊吾、西州、石城作為經營的重點，在伊州方面，從大中四年取得伊州，多次用兵攻打盤踞在伊州納職城的回鶻勢力，《張議潮變文》就記載了大中十年十一年連續對伊州納職城回鶻勢力用兵的情況，並派遣王萬清、左公等任伊州刺史¹³，一直到乾符三年四月回鶻可汗僕固俊打下伊州，歸義軍對伊吾的控制結束¹⁴。此後張承奉時期歸義軍政權曾經一度用兵伊吾，但是沒有取得實質性進展。在石城方向，歸義軍初期，《張議潮變文》記載歸義軍的軍隊經過一千餘裡行軍到達吐谷渾國內，我們經過研究認為可能是指居住在石城附近的吐蕃政權，根據《沙州圖經》記載，陽關至石城的距離是一千五百里左右，和變文記載的里程基本相符。張承奉時期，歸義軍派遣羅盈達、張良真出征石城地區的吐蕃，並取得勝利，設立了石城鎮。第三，歸義軍時期積極開展與西域地區的商業貿易和政治交往，為了加強同西州、伊州回鶻以及于闐、石城仲雲（南山）之間的聯繫，歸義軍政權不斷派遣使節、商隊前往這些地區，出使某個地區有了專門的組織—使團，並且為了加強對使團的管理，專門設立了使頭之職，有于闐使頭、南山使頭、西州使頭、伊州使頭等¹⁵，使團的成員有官員、商販、僧人，也有一般百姓，使團的商業性質很明顯，出使前在敦煌地區借貸大量的物品，出使結束之後，以百分之五十左右的利潤歸還。第四，敦煌地區平常接待大量的外來使節，有來自西州、伊州、石城、于闐及其達怛、退渾、吐蕃等區域性政權的，也有來自中亞地區如印度、波斯等地的使節和行僧等，專門設置了宴設司等機構，負責接待工作，開創了敦煌地區又一個繁榮的局面¹⁶。

二、敦煌地區居民結構呈現多元化傾向

敦煌地區居民成分複雜，我們曾經在研究敦煌縣的鄉里制度中知道，唐代敦煌縣有十三鄉，其中就有從化鄉，主要見載於《天寶十載敦煌縣從化鄉差科簿》，記載

¹²P.3633《辛未年七月沙洲百姓一萬人上回鶻大聖天可汗狀》。參唐耕藕《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第四輯，全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年，第377-380頁。

¹³P.4660《伊州刺史臨淄左公邈真贊》，鄭炳林《敦煌碑銘贊輯釋》第182頁。

¹⁴P.5007《敦煌壽昌詩四首》：“僕固天王乾符三年四月二十四日大破伊州”。圖版參上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第34冊，上海古籍出版社，2005年，第11頁。

¹⁵鄭炳林、馮培紅《唐五代敦煌歸義軍政權對外關係中的使頭一職》，《敦煌學輯刊》1995年第1期，第17-28頁。

¹⁶鄭炳林《論晚唐五代敦煌貿易市場的國際性》，《中國經濟史研究》2003年第2期，第14-18頁。

到服差役的人有 257 人，有 2 人擔任市壁師，從化鄉是由分佈在敦煌城東一里的祇寺周圍一帶的胡姓居民組成，他們主要從事商業貿易，市壁師就是專門管理市場貿易的官吏，由胡姓居民擔任，表明粟特人是敦煌市場貿易的主體。同時差科簿還記載從化鄉最少有兩個里正四個村正，由於文書殘缺，我們還不能完全確定敦煌從化鄉到底有幾個里多少村，但是我們起碼可以確定，從化鄉最少有兩個里四個村落¹⁷。從化鄉的來歷，經過陳國燦先生的研究，大約武周時期居住在石城鎮一帶的粟特人在吐蕃的逼迫之下遷居敦煌，唐朝政府將其安置在敦煌城周圍一帶，並以此為主建立了從化鄉¹⁸。

吐蕃統治敦煌之後，敦煌地區的居民結構並沒有像池田溫先生說的那樣，外遷粟特和回鶻地區，剩下的都進入寺院變為寺戶，從此敦煌地區再也沒有粟特人了。經過我們的研究，吐蕃統治時期敦煌地區的粟特人還存在，見載敦煌文書的有敦煌富商粟特人康秀華，為抄寫一部《大般若經》就向佛教教團張金炫和尚施捨了價值 600 石麥子的銀器、胡粉和粟麥等，在敦煌石窟中記載他就是敦煌部落使之一。部落使是由唐代的鄉官改變而來的，因此可以肯定，吐蕃時期敦煌地區的粟特人並沒有外遷，而是還保留他原來的面貌。除了部落使康秀華之外，粟特人還擔任吐蕃時期敦煌都督之職，都督是吐蕃人之外的漢人及其他民族能夠擔任的最高官職，但是粟特人也擔任這一職位，記載於敦煌文獻的就有安都督，實際上粟特人已經成了吐蕃時期敦煌地方政府的實際執政者¹⁹。

歸義軍政權是一個胡漢聯合政權，首先從這個政權的建立過程來看，張議潮收復敦煌之後，和副使安景旻、部落使閻英達、都僧統吳洪辯等派出使節入朝，而安景旻就是居住敦煌的粟特人的代表，閻英達是通頰等部落的代表；歸義軍政權中的粟特人有瓜州刺史康使君、都知兵馬使刪丹鎮遏使康通信、左都押衙安懷恩等，節度使以下歸義軍的各級官吏都有粟特人擔任，同樣都僧統及其以下各級僧官也有粟特人擔任。直到曹氏歸義軍時期，經過榮新江、馮培紅等研究認為，曹氏家族就是居住在敦煌的粟特人後裔，歸義軍政權從張氏時期的以漢人為主的胡漢聯合政權，變為曹氏以粟特人為主的胡漢聯合政權²⁰。歸義軍政權從張氏手中轉入粟特人曹氏手中，

¹⁷P.3559《唐天寶年代（750）敦煌郡敦煌縣差科簿》，參唐耕藉《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第一輯，全國圖書館文獻縮微複製中心，1990年，第229-241頁。

¹⁸陳國燦《唐五代敦煌鄉里制的演變》，《敦煌研究》1989年第3期。又見載《敦煌學史事新證》，甘肅教育出版社，2002年，第360-383頁。陳先生認為石城鎮的粟特人大約於景龍元年（707）內徙敦煌，在敦煌劃出地域加以安置，並建鄉設制、編入戶籍。

¹⁹鄭炳林《吐蕃統治下的敦煌粟特人》，《中國藏學》1996年第4期，第43-53頁。鄭炳林《〈康秀華寫經施入疏〉與〈炫和尚貨賣胡粉歷〉研究》，《敦煌吐魯番研究》第三卷，北京大學出版社，1998年，第191-208頁。

²⁰榮新江《敦煌歸義軍曹氏統治者為粟特後裔說》、馮培紅《敦煌曹氏族屬與曹氏歸義軍政權》，《歷史研究》2001年第1期，第65-86頁。

主要是敦煌地區的居民結構變化，粟特人在敦煌地區的勢力得到進一步加強，敦煌地區的粟特人聚落有康家莊、曹家莊、史家莊、石家莊、羅家莊等²¹。經過我們對大量敦煌文書的分析，敦煌地區以胡姓居民為主的外來居民，佔了將近百分之三十左右。除了粟特人之外，敦煌地區從武周時期起，就有大量吐谷渾人遷居敦煌，或者他們投唐之後，唐朝將他們安置在敦煌一帶，歸義軍後期，敦煌地區保存有吐谷渾部落，特別是在瓜州地區，吐谷渾慕容家族勢力非常大，五代時期慕容歸盈擔任瓜州刺史，生前直接派遣使節入朝，死後瓜州官吏還要給歸義軍節度使上狀，要求為慕容歸盈修建寺廟紀念。吐蕃統治時期，有大量吐蕃人遷徙到敦煌地區，歸義軍時期我們還可以看到他們的蹤跡，特別是在肅州和瓜州之間，就有吐蕃人部落，高居誨出使于闐，途經河西敦煌，看到沿路都有吐蕃聚落。

歸義軍時期敦煌地區是一個多民族居住區，居住着除了漢族人之外很多民族，如于闐人、鄯善人、波斯人、韃靼人、回鶻人等，居民結構成分複雜，呈現出多元化傾向，因此影響到敦煌地區宗教文化社會風俗，也表現出來多元化的特色。

三、敦煌對外交流具有國際化特色

從兩漢起敦煌就成為一個國際化商業貿易都會城市。《續漢書·郡國誌》記載敦煌是“華戎所交一都會也”，明確指出敦煌是國際貿易市場城市，敦煌的這種地位一直到唐代中期基本上都沒有發生改變。歸義軍時期敦煌商業貿易市場地位雖有所衰落，地位遠不如以前，但仍然起着國際商業貿易城市的作用，至於這種貿易市場的國際化程度，是我們探討的一個主要內容。作為國際貿易城市要具備三方面的條件：一是從事商業貿易的商人具有國際性，二是出現在貿易市場上用於交換的商品也要具有國際性，三是貿易市場上使用貨幣的國際性。

唐代敦煌從事商業貿易的商人，主要是粟特人，他們擔任管理市場貿易的市壁師，是敦煌貿易市場的主體，由於粟特人的國際性，對敦煌市場貿易影響很大，使其國際化程度提高，漢唐以來一直保持華夷之交的都會城市特點。此外敦煌商業貿易中還常見有吐蕃、于闐、波斯、印度的商人。敦煌市場上有他們開設的酒店商舖，呈現出一片繁榮景象。晚唐五代敦煌歸義軍時期對外貿易相當頻繁，經常向中原地區和西域及週邊諸政權派遣使團，這些使團規模大人員龐雜，有官員也有一般隨員，還有相當多的商人和僧侶。在一般情況下，使團成員都要攜帶一些紡織品或其他質輕價高的物品去販賣，同時將其他地方的物產販到敦煌市場出售，或經敦煌再轉售到其他地方。當時歸義軍向外派遣使節的記載比較多，為了管理使團事務約束隨員

²¹ 鄭炳林《晚唐五代敦煌村莊聚落輯考》，《2000年敦煌學國際學術研討會文集-紀念敦煌藏經洞發現暨敦煌學百年（歷史文化上）》，甘肅人民出版社，2002年，第122-162頁。

紀律等，遂因出使的對象而常設了一批使團頭目，有甘州使頭、西州使頭、于闐使頭等，這些使團頭目中有很多就是由粟特人來擔任的。他們牽駝馱物來往奔走在敦煌歸義軍政權與中原王朝及其週邊政權之間，敦煌貿易市場的外來商品就是通過他們進入的。敦煌文書記載來往使節般次捎帶貨物比較常見，更多的出使目的就是為了商業貿易，出使之前為了籌集足夠的商品和運輸工具，他們得向人借貨貨物和僱傭駝馬，出使回來之後用販運回來的商品償還利息與雇價。在歸義軍政權的機構中專門設立了宴設司，職責是招待來到敦煌的外地使團，這些使團商團有來自回鶻、于闐、南山、韃靼、波斯、印度等地。這些東來西往的商團儘管經常遭受沿途各個政權的騷擾和劫奪，但是並不因為戰爭或劫奪而放棄通使和商業貿易。

晚唐五代敦煌貿易市場上用於交換的商品同樣也具有國際性。敦煌地區物產貧瘠，地不產珍，獻無奇玩。因此市場上的商品大都從外地進口，進行中轉貿易。有出產於龜茲的胡粉、中亞的金青和水銀、吐蕃地區的石青和石綠，西州出產的棉布，波斯等地出產的胡錦和珠寶，伊州出產的鐵器，于闐出產的玉石，東羅馬的銀器，西域印度的藥材和香料，高麗出產的高麗錦，達怛和吐蕃出產的畜牧產品和兵器等。產品來源東到中原及朝鮮，南到吐蕃和印度，西到波斯和東羅馬。

晚唐五代敦煌貿易市場國際化的程度還決定於市場使用貨幣的國際化程度。從敦煌文獻記載看金錢銀錢和金銀器皿是對外貿易中使用的主要硬通貨。金銀錢等硬通貨不但流通，而且數量不小。這些金銀錢幣可能就是外來胡商帶進敦煌貿易市場的。金銀器皿作為流通貨幣在晚唐五代的敦煌貿易市場比較常見，這些金銀器皿有羅馬銀盞、銀盤子、金花銀瓶子、銀碗等。這些銀器表明重量，用於支付物價，其性質顯然是貨幣，不是作為一般意義上的器皿，表明銀碗是作為貨幣流通於敦煌等地的貿易市場中。其次在對外貿易中還使用絲綢支付物價。在對內或小宗貿易上多用實物特別是糧食支付物價，進行交換。

四、晚唐五代歸義軍時期敦煌豐富多彩的外來文化

1、多元化宗教流行及其演變

敦煌地區是一個多民族居住區域，加之特殊的地理位置，中外文化交流都要經過敦煌地區進行，因此敦煌流行的宗教和民間信仰也呈現多元化傾向。漢唐時期，敦煌地區佛教盛行，粟特人遷居敦煌之後，祆教也開始流行。根據敦煌文獻的記載，晚唐五代敦煌地區流行的宗教有佛教、道教、摩尼教、景教和祆教，如果說將儒家理論學說也歸併為教的話，還有儒教，加上各種信仰（如十王信仰、觀音信仰、海龍王信仰、毗沙天王信仰、五臺山信仰、寶頭盧信仰等）那就更多了，主要的是儒、釋、道三教。儒教是中國傳統文化的代表，道教是中國原始宗教，二者代表漢文化對外影

響的主流。如回鶻、吐蕃等將儒家經典翻譯過來，將屬於道教的占卜文獻翻譯成本民族文獻，或者在其占卜文獻中加以吸納，是漢文化對其影響的具體方面。更多的是外來宗教進入敦煌地區發生的變化，主要體現在佛教戒律清規的演變及其違規現象普遍，其次祆教信仰傳播流行日漸盛行，賽祆活動變成歸義軍的政府行為。

祆教是粟特人信仰的宗教，敦煌文獻《沙州都督府圖經》就記載了敦煌城東一里有祆寺，所謂的城東水池賽祆，可能就是指祆廟。根據歸義軍政府支出賬的記載，賽祆的時間為每年的正月十一日、正月十三、二月廿一日、三月三日、四月八日、四月十四日、四月十六日、五月十一日、七月九日、十月五日、十月九日等，祭祀祆神的開支都是由政府負擔，表明賽祆是一種政府的行為，祆神被稱作安城將軍，是敦煌民間信仰的一種神²²。《敦煌古蹟甘詠》記載有安城祆詠：“板築安城日，神祠以此興；州縣祈景祚，萬類仰休征。頻藻來無乏，精靈若有憑；更看雩祭處，朝夕酒如繩。”²³不僅僅粟特人信仰祆教，就是生活在敦煌地區的漢族人也信仰祆教，歸義軍時期派出的使節帶有畫紙以備沿途賽祆之用。我們看到張承奉時期及其曹氏歸義軍時期的支出賬都基本上有賽祆的各種支出。祆教流行及其政府出面賽祆，表明敦煌地區的居民結構和政權性質發生了根本的變化，粟特人的勢力得到加強或者掌握了歸義軍政權。

晚唐五代敦煌佛教教團違犯戒律現象非常嚴重，五戒十戒中都規定僧人不能飲酒，但是在晚唐佛教教團中僧人飲酒成風，敦煌籍賬文獻中很多是寺院或者都司機構的酒賬，從這些酒賬看，僧人不僅為加強與歸義軍政權的關係，將上好的酒送給歸義軍政權的有關官員，如每年端午節就送麥酒給節度使或者都押衙等，還自己飲酒，造酒，更有甚者僧人公然開酒店，從事酒製造銷售，從中牟利，有的由此成為巨富²⁴。敦煌文獻就記載龍藏和尚，吐蕃時期因為開酒店，一年營利麥一百三十石、土地七十畝²⁵。歸義軍時期以僧人命名的酒店很多，很可能就是僧人們出資開的酒店。僧人飲酒不是根本戒，是因為飲酒可以亂性，做出其他違背戒律的事情。敦煌僧人飲酒風氣是從吐蕃時期開始的，顯然是受了外來風氣的影響。

其次僧人食肉問題，有兩點需要我們認識：一是寺院擁有大量牲畜，寺院擁有羊一般數十隻，有的達到數百隻，專門雇人放牧，每年正月寺院主管與放牧者都要進行算會，新生了多少，死亡了多少，羊皮和羊腔多少，他們將這些羊作什麼用途，是出售還是自用；二是，僧人食用藿一類的東西，有人研究是肉湯，如果僧人食用肉

²² P.4640《己未年—辛酉年（899-901）歸義軍衙內破用紙布歷》，參《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第三輯，第253-270頁。

²³ 參鄭炳林《敦煌地理文書彙輯校注》第138-140頁。

²⁴ 鄭炳林《唐五代敦煌釀酒業初探》，《西北史地》1994年第1期，第29-36頁。

²⁵ P.3774《丑年（821）十二月沙州僧龍藏牒—為遺產分割糾紛》，《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第二輯，第283-286頁。

湯，那麼僧人食肉問題就解決了。目前學術界有的學者堅持僧人食肉，並且有專門論文發表。我們的看法是，按照小乘佛教的要求，僧人可以雜食三淨，毗鄰敦煌的龜茲等都信仰小乘佛教，這種習俗可能受了他們的影響。

僧人擁有家室可以娶妻生子。這是敦煌文獻反映出來的一個特殊問題，敦煌戶籍文書記載晚唐五代的僧人主要是晚唐張議潮時期的僧人他們的戶籍都在原來的家裡，所謂僧掛俗籍或者僧俗混籍，從這些戶籍上看，敦煌的僧人有妻有子女，問題是他們的妻室和子女是出家前所娶，還是出家後所娶，子女是出家前所生，還是出家後所生，現在還沒有搞清楚。目前學術界有一部分專家認為敦煌佛教教團的僧人是可以娶妻生子的，並且專門撰寫論文加以論證。從龍藏和尚看，他在出家前娶妻陰二娘，出家之後不久陰二娘就死了，不能證實他們生活在一起，但是可以證實的是龍藏出家後還和其子宣子生活在一起。關於僧人擁有家室主要根據是戶籍，就這個問題來說直到目前學術界還沒有徹底解決。經過夏雷鳴的研究，居住在鄯善地區的僧人擁有家室，娶妻生子，開元年間，居住在這裡的胡姓居民遷徙敦煌，晚唐五代敦煌地區佛教教團是否受了他們的影響而允許僧人擁有家室娶妻生子的²⁶。也有的專家認為可能與敦煌地區人口問題有關，性比例失調造成的，當時男性少而女性居多，為了改變這一狀況，除了允許一夫多妻、放鬆女性出家外，就是僧人承擔徭役賦稅從軍打仗，這樣僧人就同一般百姓一樣了，沒有什麼特殊優惠條件，那麼僧人犯戒娶妻生子就很正常了。這一點我們還可以從宋代筆記史料中找到證據。記載廣州有僧人娶妻風俗，《雞肋編》卷中記載：“廣南風俗，市井坐估，多僧人為之，率皆致富。例有室家，故其婦女多嫁於僧，欲落髮則行定，既難度乃成禮。市中亦制僧帽，止一圈而無屋，但欲簪花其上也。”²⁷這與敦煌地區的情況差不多。

僧人從事商業經營，擁有大量田產財物。吐蕃時期龍藏和尚三年間租種土地收入九十馱糧食，合計家裡一千馱。至丑年家內羊三百、牛驢三十頭，官田租種收入十二車，造酒收入麥一百三十石、土地三十畝，絲綿礮所羅底價麥粟一百三十石。儘管這些財物與其兄共有，足以證明其富有狀況。到歸義軍時期，我們以索崇恩和尚為例，索崇恩是歸義軍時期敦煌佛教教團的都教授，從索崇恩的遺囑得知，索崇恩擁有土地、牲畜、奴婢、礮所、金銀、絲綢等財產²⁸，都表明晚唐五代敦煌佛教教團高僧擁有很多資產，這顯然與佛教教義相違背。按照佛教教義的要求，僧人三衣之外沒有任何資產，僧人不允許穿戴金銀和絲織品，敦煌佛教的榜文也是這樣規定的，佛教法會及新度僧尼不允許使用金銀器皿、不允許穿戴絲織品，一經發現就要當場

²⁶夏雷鳴《從佉盧文文書看鄯善國僧人的社會生活-兼談晚唐至宋敦煌世俗佛教的發端》，《絲綢之路民族古文字與文化學術討論會文集》，三秦出版社，2007年，第202-219頁。

²⁷（宋）莊綽撰《雞肋編》卷中，中華書局，1993年，第65頁。

²⁸P.3410《年代未詳（840）沙州僧崇恩處分遺物憑據》，《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第三輯第150-152頁。

毀壞，重者要報官處理。然而在實際生活中卻實行的是兩回事，這很可能僧人經常不住寺院，生活在家裡，所以擁有資產是很平常的事情。佛教戒律清規的要求只是針對寺院活動的僧尼，而對於生活在家庭的僧尼沒有什麼限制。商人從事商業貿易活動也是晚唐五代敦煌佛教教團的一大特色，從敦煌文書可以看出，僧人出使在晚唐五代是很平常的事情，歸義軍建立過程中，僧人在入朝通使方面做出很大貢獻，唐悟真和尚從大中二年開始一直到咸通十年他擔任都僧統期間，多次來往於敦煌與長安之間。此後每次使團中都有僧人參與，特別是出使的僧人都具有商人的職能，他們出使前都要進行借貸很多東西，回來後以很高的利息歸還，僧人從事貿易的結果，使很多僧人成為富商，同時也使佛教戒律破壞。僧人不僅僅從事長途販運，而且還開店經營，從事工商領域的營利活動。

敦煌佛教教團的戒律清規演變最大的是科罰制度與清規出現，在科罰方面，佛教教團將政府的懲罰規定引入佛教教團中，有很多名稱都一樣，如令、條、式等，科罰內容分實物科罰和體罰兩種，實物科罰有酒、飲食和糧食，而體罰主要針對年齡比較小的僧尼，他們沒有經濟來源，實物科罰難以承擔，所以採取杖多少下²⁹。我們中國佛教教團的清規一百丈清規（禪門規式）正好是吐蕃統治敦煌時期產生，影響很難達到敦煌地區。歸義軍時期，敦煌基本上是一個半獨立性的政權，與中原之間的佛教交往受到一定限制，禪門規式不一定能傳入敦煌，因此敦煌地區很難看到百丈清規影響的痕跡，但是敦煌地區佛教的發展產生了自己的類似於清規的東西，形成了他們的區域特點。晚唐五代敦煌佛教教團雖然沒有保留下來成文的清規一類的東西，但是在榜文中有很多與清規有關的內容。通過對其進行分析可以了解當時清規的大概情況，認為晚唐五代敦煌佛教教團制定有自己的清規，這種清規有很多稱呼，所謂規矩、律式、格令等都是指佛教教團的清規³⁰。晚唐五代敦煌的佛教教團的清規與禪宗洪州宗關係密切，敦煌佛教教團的很多規定都與懷海禪師的百丈清規有相似的地方，受到洪州宗的禪門規式影響比較大。但是敦煌佛教教團也有其地域特色，有很多方面在洪州宗百丈清規中嚴加限定的內容，在敦煌不加限定或者限定不嚴格。

2、敦煌飲食文化的影響—胡食風氣影響巨大

敦煌文獻中保留了大量的飲食資料，敦煌壁畫中也有很多關於飲食方面的形象資料，這些對於我們研究敦煌飲食十分珍貴。首先從種植糧食看，晚唐五代敦煌地區種植的作物主要有：小麥、青稞、大麥、裸麥、蕎麥、粟、糜以及豌豆、蠶豆、豇

²⁹鄭炳林、魏迎春《晚唐五代敦煌佛教教團的科罰制度研究》，《敦煌研究》2004年第2期，第48-57頁。中國人民大學報刊複印資料《宗教》2004年第5期，第13-22頁。

³⁰鄭炳林、魏迎春《晚唐五代敦煌佛教教團的清規戒律研究》，《敦煌學輯刊》2004年第2期，第26-40頁。

豆、小豆子、大豆、黑豆、綠豆等，麥為主，其次是粟、豆，除了糧食作物之外，還有各種油料作物，如麻、紅藍等；蔬菜有蘿蔔、生菜、蔥、韭菜、葫蘆等，其中南瓜、冬瓜等也稱作葫蘆；肉類有豬、牛、羊以及各種野生動物。在這種食物原料的基礎上產生的敦煌飲食文化，必然具有中外結合的飲食特色。晚唐五代的敦煌飲食文化既是中西文化交流產物，又融合當時西北少數民族的飲食生活內容。晚唐五代敦煌地區是一個多民族居住區，居民是由多民族構成，決定了敦煌飲食文化多元化形態，在敦煌地區的飲食結構中少數民族飲食佔了很大比重。我們從敦煌文獻中看到很多胡食胡風，如“胡餅”頻繁見載於敦煌籍賬文書之中，不僅僅少數民族食用，漢族也食用，從官府到民間，從一般居民到出家僧眾，平時飲食都食用胡餅，胡餅成了晚唐五代敦煌公私宴用、日常生活必備的食品。就胡餅的種類看除了一般胡餅之外還有油胡餅和肉胡餅，特別是肉胡餅也是唐朝常見的食品，其做法也見載於唐朝筆記史料中。胡餅的傳入與粟特等商業民族的遷入關係密切，胡餅的特點是口味好、製作簡單、便於攜帶、易於保存，特別是長途販運中飲食非常方便。經過有的專家研究胡餅就是今天新疆一帶經常食用的食品-饅，也有人說是芝麻餅。很顯然胡食是隨著胡姓民族進入敦煌地區而形成一種飲食風氣，是敦煌地區胡化的一種表現。唐代中原飲食文化不僅僅接受西域及其外來文明，而且很快在各個階層中普及開來。《唐語林校證》卷七記載馬鎮西馬燧：“時豪家食次，起羊肉一斤，層佈於巨胡餅，隔中以椒豉，潤以酥，入爐迫之，候肉半熟食之，呼為‘古樓子’。”這實際上就是今天我們所說的肉囊。晚唐五代敦煌地區經濟結構以農業為主畜牧業為輔，歸義軍政權專門設置官馬院管理駝馬養牧、設置羊司管理羊的飼養放牧，官府、百姓都養羊等牲畜，就是每個寺院也養數量不等的羊，我們從記載看寺院還用羊招待勞動的工匠以及看望寺院的官吏，寺院僧人經常食用“臠”一類東西，“臠”是肉湯一類的食品，經過研究也有用菜做成的藿，今天酒泉食用的特色飲食“胡鍋”，是否就是敦煌文獻記載的“臠”？不過寺院所養牧的羊的去向一直是敦煌飲食研究的一個謎。其次晚唐五代歸義軍諸司機構中有酒司和官酒戶，敦煌市場有酒行，從業人員除了漢人還有很多粟特人，他們開了很多酒店，造酒貨賣招徠客人。製造的酒有麥酒、粟酒、粟麥酒、清酒、白醪、葡萄酒、胡酒等種類，根據我們研究當時敦煌已經能夠製造高濃度的白酒。就是寺院也大量製造存放酒，甚至有的僧人開店買酒、到酒店飲酒，我們知道，不准飲酒在佛教五戒十戒中都有，敦煌文獻所存佛教教團榜文明文規定不准飲酒，為什麼當時僧人飲酒？這不僅迫使我们對敦煌佛教再認識研究，同時我們還應當對這種僧人飲酒風氣的社會背景進行探索³¹。晚唐五代敦煌僧人不住寺院，僧掛俗籍或者僧俗混籍，僧人要服包括兵役在內的很多徭役，這種生活方式就決定了僧人

³¹ 鄭炳林《晚唐五代敦煌飲食文化研究序》，高啟安《晚唐五代敦煌飲食文化研究》，民族出版社，2004年。

無法遵守很多佛教戒條，說這是敦煌佛教的世俗化毋寧說是特殊環境對佛教的異化。

3、馬的引進及其敦煌地區馬文化

敦煌作為經營西域的基地首先是從馬開始的。漢武帝取得河西地區建立河西四郡之後，着手經營西域，漢武帝時，派遣貳師將軍李廣利西征大宛，以便取得大宛的汗血馬，第一次出征不利，又以敦煌為基地修整，接着又進行了第二次征伐，最後以大宛貢獻 3000 餘匹的條件結束了戰爭。實際上這是一次爭奪馬種的戰爭，這次戰爭帶來的直接結果，就是河西地區成為中國古代馬的生產基地，敦煌地區產生了很多關於馬的優美傳說，由此而產生敦煌地區的馬文化。第一是關於敦煌龍勒山的名稱來源，《壽昌縣地境》記載“周時龍馬朝出咸陽，暮至壽昌，因以此山之下，遺其銜勒，故名龍勒山。”根據中國人的傳說，馬六尺以上稱之為龍，因此把行走速度很快的好馬稱之為龍，所謂龍勒山就是傳說馬勒而得名的。第二是關於龍勒泉的傳說，《壽昌縣地境》記載“漢貳師將軍李廣利西伐大宛，得駿馬，愍而放之。既至此泉，飲水鳴噴，轡銜落地，因以為名。”龍勒泉就在龍勒山下，龍勒山的傳說應當與龍勒泉的傳說是一致的，這裡記載一個來自於周，一個來自於西漢，顯然是後代附會武周政權所致。敦煌地誌記載龍勒山因泉得名，龍勒泉是因漢貳師將軍李廣利伐大宛得駿馬得名，那麼龍勒山顯然不可能因武周龍馬傳說得名。第三是龍堆泉，《壽昌縣地境》記載：“昔有駿馬，來至此泉，飲水嘶鳴，宛轉迴旋而去。今驗池南有土堆，有似龍頭，故號為龍堆泉。”第四是壽昌海，《沙州伊州地誌》記載“屈曲週回一里，其深淺不測，漢得天馬處也。”³²《沙州地誌》和《漢書○武帝紀》記載最為詳細，元鼎四年秋，馬生渥窪池中，作天馬之歌。記載南陽暴利長遭刑屯田，見野馬奇異者常來渥窪池飲水，得以進獻，為神異此馬，說從渥窪池中出。第五是金鞍山，記載“經夏常有雪，山中有神祠，甚靈，人不敢近，每歲土主望祀，獻駿馬，驅入山中，稍近，立致雷電風雹之患。”³³金鞍山經過考證就是龍勒山³⁴，這種祭祀活動，顯然與馬有很大關係。歸義軍時期的《龍泉神劍歌》就是由金鞍山展開歌頌祥瑞的。在敦煌壁畫有很多馬的圖案，河西地區出土有很多與馬有關的文物，如武威雷台出土的銅車馬，還有其他墓葬出土的木馬，乃至於有前涼的“涼州大馬，橫行天下”之說。

敦煌地區中外文化交融碰撞的特徵不僅僅體現在以上各個方面，而且在石窟藝術、音樂舞蹈、社會風氣等方面都有所體現，可以說外來文明融合到敦煌文化的各個方面，從而產生了一種帶有外來文明特徵的新的文化特徵。從音樂舞蹈上，所謂的

³²參鄭炳林《敦煌地理文書彙輯校注》第 60-62 頁。

³³S.5448《敦煌錄一本》，參鄭炳林《敦煌地理文書彙輯校注》第 86-88 頁。

³⁴鄭炳林《唐五代敦煌金鞍山異名考》，《敦煌研究》1995 年第 2 期，第 127-134 頁。

胡騰舞³⁵、胡旋舞在敦煌壁畫中反映很多，很多淨土圖像反映天國或者淨土境界，都有樂舞場面，所跳之舞基本上都是胡騰舞或者胡旋舞之類。敦煌文獻記載到歸義軍時期敦煌有樂營使³⁶，專門管理從事音樂舞蹈的音聲等，布支出賬記載到作胡騰衣，可見胡騰舞在當時比較普遍，從琵琶譜看西域來的樂譜在敦煌比較盛行；另外起源於龜茲地區的戲劇踏蘇摩遮³⁷，晚唐五代在敦煌地區就非常流行。P.4640《己未年—辛酉年（899-901）歸義軍衙內破用紙布歷》記載到：“（庚申年）二月七日，支與悉麼遮粗紙三拾張。”³⁸庚申年，即900年，悉麼遮就是蘇摩遮，表演蘇摩遮需要政府支付一定數量的紙張，表明這次活動是由官府出面組織的。另外記載到敦煌佛教教團組織的一次踏蘇摩遮活動，S.1053《己巳年（909或969）某寺諸色入破歷祿會殘卷》：“粟三豆斗，二月八日郎君踏悉磨遮用。”³⁹這裡的郎君，可能指歸義軍節度使，這是由敦煌寺院出資歸義軍節度使舉辦的踏蘇摩遮。成為敦煌地區表演的儺戲的一種。從石窟藝術方面來看，曹家樣在敦煌地區非常流行，同時張家樣、吳家樣、周家樣等都在敦煌壁畫中有體現。我們還可以從敦煌文獻找到很多相應的證據，敦煌文獻記載歸義軍時期向伊州、西州、于闐及甘州、南山等地派遣的使節中就有各類工匠，他們中很多與石窟開鑿關係密切，這樣的交往必然將敦煌地區的石窟藝術風格傳播到其他地方，同時將其他各地的藝術風格傳播到敦煌地區，促進敦煌地區石窟藝術的發展。

敦煌是中外交通道路的咽喉之地，外來文明通過敦煌傳入中原地區，中國傳統文化經過敦煌傳入西域地區，特別是到晚唐五代歸義軍時期更是這樣。由於當時敦煌是胡漢渾羌達怛等多民族居住區，居民結構複雜，由他們帶來的中原、西域、蒙古高原和青藏高原文化，在敦煌地區首先開始接觸，開始碰撞交融，形成了接納融會各種文化為特色的敦煌文化。從總的趨勢看晚唐五代絲綢之路是衰退了，但是由於歸義軍政權歷任節度使的經營，出現一個區域發展的高峰時期。

³⁵P.4640《己未年—辛酉年（899-901）歸義軍衙內破用紙布歷》記載：“九月七日，支與帳設王文勝補大幕粗布壹疋。同日，支與音聲張保升造胡騰衣布貳丈四尺。”

³⁶P.3490《於當居創造佛刹功德記》：“厥今有清信弟子押衙兼當府都宅務知樂營使張某乙，清河流弧，塞外名家，文武不下於人倫，忠孝兩全而盡節。故得志謀廣博，能懷辯捷之功；得眾寬弘，乃獲怡和之性。善聞六律，調八音能降天神。不失宮商，合五好而陳教禮。故得陪府主而降此郡，縱恣異常，受恩萌下，不闕晨昏，寧慚報得。所以割捨家產，欽慕良公（緣），謹於所居西南之隅，建立佛刹一所。”P.4640《己未年—辛酉年（899-901）歸義軍衙內破用紙布歷》：八月廿九日“又支與樂營使張懷惠助葬粗布兩疋。”

³⁷唐慧琳《一切經音義》記載蘇摩遮：“蘇摩遮，西域胡語也，正云‘颯磨遮’，此戲本出西域龜茲國。今猶有此曲。此國《大面》《拔頭》之類也。或作面獸，或像鬼神，假作種種面具形狀，或以泥水沽酒行人，或持絹索搭鉤捉人為戲，每年七月初，公行此戲，七日乃停，土俗相傳云：‘常以此法，禳厭驅趁羅刹惡鬼食啖人民之災也。’”（一切經音義·大乘理趣六波羅蜜多經）。

³⁸《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第三輯，第262頁。

³⁹《敦煌社會經濟文獻真跡釋錄》第三輯，第340-341頁。

從聚落到鄉里

——敦煌等地胡人集團的社會變遷*

榮新江

一、有關粟特聚落與聚落首領薩保的已有研究成果

粟特人，在中國史籍中又被稱為昭武九姓、九姓胡、雜種胡、粟特胡等等。粟特人的本土位於中亞阿姆河和錫爾河之間的澤拉夫珊河流域，即西方古典文獻所說的粟特地區（Sogdiana），在大大小小的綠洲上，分佈著一個個大小不同的城邦國家，有康、安、石、史、曹、米、何等國，不同時期，或有分合，有時不止九個國家¹。

在公元3至8世紀，也就是大體上相當於中國的漢、唐兩朝之間，由於商業利益的驅使，以及粟特地區的動亂和戰爭等原因，粟特人沿傳統意義上的陸上絲綢之路大批東行，經商貿易。他們的東來，往往是以商隊（caravan）的形式，由商隊首領（caravan-leader）率領，結夥而行，少者數十人，多者數百人，並且擁有武裝以自保²。

粟特商人在絲綢之路上的一些便於貿易和居住的地點留居下來，建立自己的殖民聚落，一部分人留下來，另一部分人繼續東行，去開拓新的經商地點，建立新的聚落。久而久之，這些粟特聚落由少到多，由弱變強，少的幾十人，多者多達數百人。在中原農耕地區，被稱為“聚落”；在草原遊牧地區，則形成自己的“部落”。因為粟特商隊在行進中也吸納許多其他的中亞民族，如吐火羅人、西域（塔克拉瑪干周邊綠洲王國）人、突厥人加入其中，因此不論是粟特商隊還是粟特聚落中，都有多少不

*本文是在提交2009年1月24日在京都大學舉行的“多民族的敦煌”研討會論文基礎上修訂而成。

¹關於粟特王國的古地今名，參考張廣達為《大唐西域記校注》（中華書局，1985年）所寫的相關條目。粟特歷史，B. I. Marshak, “Sughd” (Sogdiana), *History of Civilization of Central Asia*, vol.III. UNESCO Publishing, 1996, 233-258.

²榮新江《北周史君墓石槨所見之粟特商隊》，《文物》2005年第3期，47-56頁+圖1-6。英文摘譯：“The Sogdian Caravan as Depicted in the Reliefs of the Stone Sarcophagus from Shi’s Tomb of the Northern Zhou”, *Chinese Archaeology* (中國考古學), vol.6, Beijing: China Social Sciences Press, 2006.12, pp.181-185+figs.1-4.

等的粟特系統之外的西方或北方的部眾，所以，我們把粟特聚落有時也稱為胡人聚落，可能更符合一些聚落實際的種族構成。

從十六國到北朝時期，這樣的胡人聚落在塔里木盆地、河西走廊、中原北方、蒙古高原等地區都有存在，散佈十分廣泛。通過學者們歷年來對粟特文古信札（Sogdian Ancient Letters）、敦煌吐魯番發現的漢文和粟特文文書、中原各地出土的漢文墓誌材料，我們已經可以比較清晰地勾勒出一條粟特人東行所走的絲綢之路，這條道路從粟特本土出發，經怛邏斯、碎葉、弓月到北庭，或是沿西域北道的據史德（今新疆巴楚東）、龜茲（庫車）、焉耆、高昌（吐魯番）、伊州（哈密），或是從勃律、渴盤陀，沿西域南道的于闐（和田）、且末、石城鎮（鄯善），進入河西走廊，經敦煌、酒泉、張掖、武威，再東南經天水、原州（固原），入長安（西安）、同州、洛陽，或東北向靈州（靈武西南）、夏州（統萬城）、并州（太原）、雲州（大同東）乃至幽州（北京）、營州（朝陽），或者從洛陽經衛州（汲縣）、相州（安陽）、魏州（大名北）、邢州（邢臺）、定州（定縣）、幽州（北京）可以到營州，另外，還有經西平（鄯州，今西寧）南下吐蕃之路，還有從并州南下介州的南北道路。在這些道路上的各個主要城鎮，幾乎都留下了粟特人的足跡，有的甚至形成了聚落³。

就這樣，粟特人在絲綢之路沿綫的一些城鎮周圍建立殖民聚落，形成一個個以薩保為首領的自治共同體，居民以胡人為主體，主要經營商業，祆教信仰成為聚落的凝聚力。這些聚落之間相互關聯，形成一個貫通東西的貿易網絡。

這種有組織的粟特商隊（caravan-leader）的首領，粟特文叫做 *s'rtp'w*，漢文音譯作“薩保”、“薩甫”、“薩簿”、“薩寶”等，就是“商隊首領”的意思。薩保的粟特文原語，是吉田豐教授從寫於公元4世紀初葉的粟特文古信札中找到的⁴，最近，這一比定得到了新發現的史君墓粟特文和漢文雙語對照書寫的銘文的確證⁵。結合漢文文獻中大量的有關薩保的記載，我們知道薩保不僅是粟特商隊行進中的領袖，而且也是粟特人建立的聚落統治者，由於大多數早期東來的粟特人信奉的是粟特傳統的瑣羅亞斯德教（中國稱之為祆教、拜火教），所以聚落中往往立有祆祠，薩保也就成為粟特聚落中的政教大首領。

粟特聚落原本是粟特商團或移民建立的殖民地，和所在地的官府沒有統屬關係。但是，從北魏到隋、唐的中央和地方政府，為了控制這些胡人聚落，極力把首領薩保

³榮新江《西域粟特移民聚落考》，馬大正等編《西域考察與研究》，烏魯木齊：新疆人民出版社，1994年，157-172頁；又《北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落》，《國學研究》第6卷，北京大學出版社，1999年，27-85頁；兩文收入《中古中國與外來文明》，北京：三聯書店，2001年，19-36、37-110頁；又《西域粟特移民聚落補考》，《西域研究》2005年第2期，1-11頁；又《北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落補考》，《歐亞研究》第6輯，北京：中華書局，2007年，165-178頁。

⁴吉田豐《ソグド語雜錄（II）》，《オリエンツ》第31卷第2號，1989年，168-171頁。

⁵西安市文物保護考古所（楊軍凱、孫武執筆）《西安北周涼州薩保史君墓發掘簡報》附錄，《文物》2005年第3期，31-32頁。

納入中國傳統的官僚體制當中，把薩保任命為中央和地方的一級職官，並設立薩保府。於是我們在史籍和墓誌中看到，一些胡人首領成為京師薩保、諸州薩保，在薩保府的下面，有薩保府長史、司馬、果毅、祿正、祿祝、府率、府史等官吏，管理聚落行政和宗教事務。唐朝時期，我們看到有些薩保府立於祿祠之中，表明胡人聚落仍保持著其中亞本國政教合一的制度。中央政府還派出檢校薩保府的官員，來控制胡人聚落，如虞弘在北周末年，就曾檢校并、代、介三州薩保府⁶。

從史籍和墓誌所輯錄的材料來看，大概從北魏時開始，中原王朝就在都城洛陽設京師薩保，而在有粟特聚落的地方設州一級的薩保，我們見到有雍州、涼州、甘州等地薩保的稱號。以後西魏北周、東魏北齊都繼承了這一制度。北齊有京邑薩甫、諸州薩甫。另外，史料中還見有北齊并州薩甫、定州薩甫以及薩甫下叫“司錄”的一種職官。北周也有京師薩保，墓誌材料還有涼州、酒泉、同州、并州、代州、介州等州一級的薩保，如新發現的史君墓主人是涼州薩保，安伽是同州薩保。從名稱來看，隋代繼承了北周的制度，有雍州（京師）薩保和諸州薩保。

我們在史料中常見到的稱呼粟特聚落統治者的詞，是“首領”或“大首領”，如敦煌寫本 S.367《沙州伊州地志》云：“石城鎮，本漢樓蘭國。隋置鄯善鎮，隋亂，其城遂廢。貞觀中（627-649），康國大首領康豔典東來，居此城，胡人隨之，因成聚落，亦曰典合城。”⁷又同卷伊州條記：“隋大業六年（610）於城東置地置伊吾郡。隋末，復沒於胡。貞觀四年（630），首領石萬年率七城來降。我唐始置伊州。”⁸又，《唐故陸胡州大首領安君（菩）墓誌》記：“其先安國大首領，破匈奴衙帳，百姓歸□□國。首領同京官五品，封定遠將軍，首領如故。”⁹可見，粟特“薩保”的意譯是“首領”，“摩訶薩寶”或“摩訶大薩寶”的意譯也就是“大首領”。

二、近年研究的新進展：從聚落到鄉團、軍府

中央政府和地方政府力圖控制粟特聚落的目的之一，是希望利用粟特聚落的武裝力量。因此我們看到，自北朝末到唐朝初年，一些擔任粟特聚落首領薩保的頭銜上，開始加上了一些府兵將領稱號，如“都督”、“帥都督”、“大都督”、“儀同”、“開府”等，率所屬鄉兵、鄉團隨軍作戰，或駐守某地。這類“鄉兵”或“鄉團”本是地方豪強招集鄉里居民建立的地方私人武裝，北周中央政府通過這種方式，逐漸將鄉兵納入到府兵體制之下¹⁰。北朝其他政權和隋、唐政府也是用同樣的方式，把粟特地

⁶張慶捷《虞弘墓誌考釋》，榮新江主編《唐研究》第7卷，北京大學出版社，2001年，162-165頁。

⁷池田溫《沙州圖經略考》，《榎博士還曆記念東洋史論叢》，東京：山川出版社，1975年，91頁。

⁸唐耕耦等編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》一，北京：書目文獻出版社，1986年，39-40頁。

⁹《全唐文補遺》第4輯，西安：三秦出版社，1997年，402-403頁。

¹⁰谷霽光《府兵制度考釋》，《谷霽光史學文集》第1卷，南昌：江西人民出版社，1996年。

方武裝變成自己的軍事力量，關於這一點，山下將司氏和蘇航氏以不同的方式做過論證，可以參看¹¹。以下舉幾個例子¹²：

北周都城長安（今西安）東郊出土的《安伽墓誌》（大象元年/579年撰）記載，誌主先“除同州薩保”，其後又“除大都督，董茲戎政，肅是軍容，志効雞鳴，身期馬革”¹³。可知，安伽任關內道同州的薩保，管理粟特聚落；隨後又任大都督，管理軍政。聯繫北周時期的鄉團政策，他以大都督身份所率領的軍隊，很有可能就是粟特聚落中的鄉團。

陝西最北部的統萬城出土的《夏州天主儀同翟曹明墓誌》（北周大成元年/579年撰），記誌主乃“西國人也”，“祖宗忠烈，令譽家邦。受命來朝，遂居恒夏。君幼懷歧嶷，長有才雄。喁喁當官，恂恂鄉邑。傷魏載之哀泯，慨臣下之僭凌（凌）。慕義從軍，誅除亂廷巨猾。摧峰六軍，振振奪賞。”¹⁴也就是說，他原本在鄉邑當官，任職“天主”¹⁵，則其必為當地粟特聚落領袖；在北魏滅亡之際，加入北魏軍隊，任“儀同”職，即為國家所授之鄉團統帥稱號。

山西太原市出土的《虞弘墓誌》（開皇十二年/592年撰），記載則更明顯：他在北周滅北齊後，“詔充可比大使，兼領鄉團。大象末，左丞相府，遷領并、代、介三州鄉團，檢校薩保府。”¹⁶“檢校薩保府”說明他監領粟特聚落，而同時又領鄉團，恐怕這些鄉團與粟特聚落不會完全沒有關係，三州鄉團中應該也有粟特人的鄉團組織¹⁷。

唐高宗時許敬宗等所編《文館詞林》卷四五五，現存日本天理圖書館藏抄本，乃天下孤本，其中有關題碑文一篇，山下將司氏確認其為《安修仁碑》¹⁸。該碑記碑主

¹¹山下將司《新出土史料より見た北朝末・唐初間ソグド人の存在形態——固原出土史氏墓誌を中心》，《唐代史研究》第7號，2004年8月，60-77頁；又《隋・唐初の河西ソグド人軍團——天理圖書館藏〈文館詞林〉〈安修仁墓誌銘〉殘卷をめぐる》，《東方学》第110輯，2005年7月，65-78頁；蘇航《北朝末期至隋末唐初粟特聚落鄉團武裝論述》，《文史》2005年第4輯，2005年11月，173-186頁。

¹²這幾個例子出自蘇航上引文，有的是我提示給他的。

¹³陝西省考古研究所《西安北周安伽墓》，北京：文物出版社，2003年，61-62頁。

¹⁴此誌出土於統萬城，存陝西省靖邊縣文管所，筆者兩次往訪，據原石錄文。

¹⁵我在2004年4月23-25日北京中國國家圖書館等單位舉辦的“粟特人在中國”國際學術討論會上，口頭提出這裏的“天主”應當是“祆主”，但因為這個墓誌材料還沒有正式公佈，所以尚未加以正式的論證。

¹⁶張慶捷《〈虞弘墓誌〉中的幾個問題》，《文物》2001年第1期，102頁。

¹⁷參見姜伯勤《隋檢校薩寶虞弘墓石槨畫像石圖像程式試探》，原載巫鴻主編《漢唐之間文化藝術的互動與交融》，北京：文物出版社，2001年；此據《中國祆教藝術史研究》，北京：三聯書店，2004年，123頁；張慶捷《虞弘墓誌考釋》，162頁；楊曉春《隋〈虞弘墓誌〉所見史事繫年考證》，《文物》2004年第9期，78-79頁。

¹⁸羅國威整理《日藏弘仁本文館詞林校證》，北京：中華書局，2001年，173-174頁。我曾據陳明的提示使用了這個材料，並考證碑主之父為安元壽祖安羅，則碑主應為安興貴、修仁兄弟中的一位，見拙撰《北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰與祆祠的社會功能》，榮新江主編《唐代宗教信仰與社會》，上海辭書出版社，2003年8月，397頁；又《薩保與薩薄：北朝隋唐胡人聚落首領問題的爭論與辨析》，葉奕良編《伊朗學在中國論文集》第3集，北京大學出版社，2003年11月，140頁表及注1。隨後，

歷官爲：“隋開皇中，起家爲蜀王秀庫真，遷都督檢校儀同兵。及秀廢（602），又爲大都督領本鄉兵。”因爲安修仁一家爲涼州地區的世襲薩保，所以這裏所謂的“本鄉兵”，就更有可能是涼州粟特聚落的地方武裝。

有關粟特聚落向鄉團和軍府的轉變是近年來粟特研究的一個重要進步，但問題並沒有全部解決。

粟特聚落的武裝力量被逐漸轉移成地方武裝的鄉團或者進入國家的府兵系統，這無疑是粟特聚落向鄉里轉變的一個方面。但是，我們還應當注意到，安伽墓誌的誌蓋題“大周同州薩保安君之墓誌記”，誌文的題名作“大周大都督同州薩保安君墓誌銘”，表明他去世的時候，雖然已經擁有“大都督”的頭銜，但仍然是薩保，也就是說他所掌控的粟特聚落並沒有解體爲鄉里。翟曹明墓誌題“夏州天主儀同翟君墓誌”，也是粟特官職“天主”和北周官職“儀同”並列。《元和姓纂》輯本“安姓”下“姑臧涼州”條記：“後魏安難陀至孫盤婆羅，代居涼州，爲薩寶。生興貴……修仁。”或許說明在安修仁之前，安家一直是涼州薩保，到安修仁則未提其任薩保之職，而《安修仁碑》恰好說他是“大都督領本鄉兵”，似表明從薩保統屬的聚落變爲大都督統領的鄉里，可能就發生在隋仁壽二年（602）前後。

三、隋唐時期粟特聚落向鄉里的轉變

隋朝祚短，許多已經開始的做法因爲隋末的動亂而中止，粟特聚落在短時間內又出現一種回潮現象，像涼州、原州、并州等地都有強大的粟特胡人武裝割據勢力，據《龍潤墓誌》記載，唐朝創建後，并州仍有薩寶府的設置¹⁹。

唐朝建立後，把處於正式州縣中的胡人聚落改作鄉里，兩京地區城鎮中的胡人不會再以聚落的形式存在，西州的崇化鄉安樂里，敦煌的從化鄉，大概都是由胡人聚落改建的。但是，因爲中央和地方政府對一些地區的控制力度有強有弱，使得不同地方從聚落到鄉里的轉變進程也不是同步的，而且有的地方還有反覆；邊境地區如六胡州、營州柳城等地的胡人聚落，應當繼續存在很長一段時間，中央政府對粟特聚落的控制表現爲一個逐步的過程。因此，在某些地方薩保府制度並未終結，所以《通典》卷四〇《職官典》以及其他史料表明，直到開元、天寶年間，唐朝的職官體系中仍有薩寶府職官的記錄，如薩寶府祿正、祿祝、長史、果毅、薩寶府率、薩

山下將司氏據江戶時代日本學者尾崎雅嘉所纂《群書一覽別錄》中所載《文館詞林》目錄記卷四五有“右驍騎將軍安修仁碑銘一首并序”，判斷此碑文實即安修仁碑殘文，見所撰《隋·唐初の河西ソグド人軍團——天理圖書館藏〈文館詞林〉〈安修仁墓誌銘〉殘卷をめぐって》，69-71頁。

¹⁹ 《隋唐五代墓誌匯編·山西卷》，天津古籍出版社，1991-1992年，8頁；《全唐文補遺》第5輯，西安：三秦出版社，1998年，111頁。參看榮新江《隋及唐初并州的薩寶府與粟特聚落》，《中古中國與外來文明》，174-176頁。

寶府史等等²⁰，最近公佈的《天聖令》中所保存的唐開元二十五年令，也有“薩寶府、史”和“薩保府雜使”的記錄²¹，這說明在大唐帝國的某些邊緣地帶，仍有薩寶府的存在。

對於不同地區粟特聚落向鄉里的轉變，我們來考察一下幾個典型的例子：

1. 鄯善地區

鄯善地區位於今羅布泊南的若羌地區，在唐朝初年屬於西域範圍。敦煌寫本《沙州圖經》記載：

石城鎮，本漢樓蘭國。隋置鄯善鎮，隋亂，其城遂廢。貞觀中（627-649），康國大首領康豔典東來，居此城，胡人隨之，因成聚落，亦曰典合城。上元二年（675）改為石城鎮，隸沙州。

屯城，西去石城鎮一百八十里。胡以西有鄯善大城，遂為小鄯善，今屯城也。

新城，東去石城鎮二百卅里。康豔典之居鄯善，先修此城，因名新城，漢為弩之城。

蒲桃城，南去石城鎮四里。康豔典所築，種蒲桃於此城中，因號蒲桃城。

薩毗城，西北去石城鎮四百八十里。康豔典所築。其城近薩毗澤。²²

可見，這裏在貞觀年間（627-649）是無人管轄的地區，被從康國東來的大首領康豔典率眾佔領，因成聚落。到高宗上元二年（675），隨著唐朝在西域的擴張，把這一胡人轄區改成唐朝的鎮級行政區劃，並直接隸屬於沙州。這其實是把胡人聚落改變成唐朝的軍鎮，因為這裏仍是西域地區，不知是否建立了鄉里體制，但應當有相應的行政組織。至於軍鎮的軍政長官——鎮將，唐朝仍然讓粟特首領來擔任。《沙州圖經》還記載武周天授二年（691）的石城鎮將為康拂耽延²³，一般認為他應當是康豔典的後人。

鄯善胡人聚落向軍鎮的轉變，是胡人聚落轉變的一個類型，時間在高宗上元二年。

²⁰《通典》卷四〇《內外官品·流外官》，北京：中華書局，1992年，1106頁。

²¹中國社會科學院歷史研究所天聖令整理課題組校證《天一閣藏明鈔本天聖令校證》卷三十《雜令》校錄本，北京：中華書局，2006年，375-376頁，唐8條。

²²池田溫《沙州圖經略考》，91-93頁。

²³同上，82頁。

2. 高昌地區

從吐魯番安樂城出土的《金光明經》題記可知，430年時高昌城東立有供奉胡天的祆祠，它的存在，表明信奉祆教的粟特人的存在，因為從石城鎮、伊州、敦煌、涼州等地的情形看，祆祠往往立在粟特胡人聚落當中²⁴。近年來巴達木鄉發現的康氏家族墓地，可以表明粟特人原本聚族而居的情況²⁵。《麴氏高昌永平二年（550）十二月卅日祀部班示為知祀人上名及謫罰事》記有“薩薄（簿）”（即薩保）²⁶，是政府任命的管理粟特胡人聚落的官員，所以證明高昌國時期胡人聚落的確實存在，並受到高昌官府的控制，其首領也納入高昌國的職官體系。

唐朝貞觀十四年（640）滅高昌，建立直轄的西州，實行與內地一樣的鄉里城坊體制，高昌國範圍內的胡人可能在重新建立鄉里體制時就被編入鄉里。然而，粟特人在640年以後仍在持續不斷地進入高昌地區。據阿斯塔那35號墓出土的《唐神龍三年（707）高昌縣崇化鄉點籍樣》，該鄉安樂里的住戶幾乎都是粟特胡人，而崇化鄉的其他里則多有漢姓戶口²⁷。值得注意的一點是，安樂里的粟特人名直譯者較多，年齡大多數在四十以上，而且非常集中，表明他們原本是生活在粟特聚落中的胡人，在神龍三年前四十年之內的某個時間，被西州地方官府編入鄉里。從707年上溯40年，也沒有到貞觀十四年，這說明崇化鄉安樂里的胡人從聚落向鄉里的轉變，應當是在唐滅高昌國、建立西州的二、三十年以後的事情。

3. 敦煌地區

從已經確定的粟特文古信札的內容來看，早在4世紀初葉，敦煌就有了以粟特商人為主體的自治聚落，而且伴隨有祆教祠舍²⁸。

由於敦煌藏經洞發現了大量的漢文文書，使我們今天對於敦煌的粟特人聚落有了較其他地方都詳盡的瞭解。池田溫先生《8世紀中葉敦煌的粟特人聚落》一文，根據《唐天寶十載（751）敦煌縣差科簿》所記從化鄉人名的姓氏多為粟特式胡名，判斷出唐朝敦煌十三鄉之一的從化鄉，就是在粟特聚落的基礎上建立的，其位置恰好

²⁴榮新江《吐魯番出土〈金光明經〉寫本題記與祆教初傳高昌問題》，朱玉麒主編《西域文史》第2輯，北京：科學出版社，2007年12月，1-13頁+圖版1。

²⁵榮新江《新出吐魯番文書所見的粟特人》，《吐魯番學研究》2007年第1期，34-35頁。

²⁶《吐魯番出土文書》壹，北京：文物出版社，1992年，136頁；《吐魯番出土文書》二，北京：文物出版社，1981年，45-47頁。

²⁷參看池田溫《神龍三年高昌縣崇化鄉點籍樣について》，《中國古代の法と社會・栗原益男先生古稀記念論集》，東京：汲古書院，1988年，248-250、257-258頁；姜伯勤《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，北京：文物出版社，1994年，167-174頁。

²⁸W. B. Henning, "The Date of the Sogdian Ancient Letters", *B SOAS*, XII, 1948, pp.601-615; N. Sims-Williams, "The Sogdian Merchants in China and India", *Cina e Iran: da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, ed. A. Cadonna e L. Lanciotti, Firenze 1996, pp.45-67.

就在敦煌城東一里的祆舍所在地，這裏又稱安城，為粟特民眾精神信仰的中心。他還推斷從化鄉的居民應當是唐朝初年集團性移居此地的，聚落的建立最早可以追溯到隋代，最晚在7世紀中葉。他詳細研究了從化鄉居民的種族構成、家庭形態、公務負擔、身份結構，以及他們與敦煌其他鄉民眾相比在商業上的特性。8世紀中葉開始，由於粟特地區的動盪、唐朝的內亂、吐蕃對河西的佔領，從化鄉居民漸漸減少。到8世紀末吐蕃佔領敦煌後，最終消亡²⁹。陳國燦先生以為《唐長安三年（703）三月敦煌縣錄事董文徹牒》中尚無從化鄉，而景龍元年（707）西突厥故將阿史那闕啜忠節勒兵攻于闐坎城，大概迫使播仙鎮和石城鎮的粟特人東遷敦煌，這可能是從化鄉的來歷³⁰。

我們知道，敦煌的從化鄉是建立在祆祠附近，這所祆祠在武周時期（甚至上元年間）成書的《沙州圖經》中就有記錄，所以圍繞這個祆祠的粟特聚落可能早就存在。沙州敦煌縣從化鄉的來歷，不必求之於外在的原因，而應當是敦煌本地粟特聚落的演變結果。因此，池田溫先生推斷的隋朝或唐初成立從化鄉的看法是可取的。

敦煌文書 S.542 背《吐蕃戍年（818）六月沙州諸寺丁仕車牛役簿》第177行大乘寺部分，有“安薩保：守囚五日，營田夫五日”的記錄³¹。這是吐蕃時沒入佛教寺院的粟特寺戶的派役條記，這裏的“薩保”，一種可能是取自“菩薩保佑”的意思；另一種可能是來自“薩保”的本來意義，那在此它只是一個純粹的人名，而不是胡人首領。值得指出的是，唐朝文獻把胡人聚落首領都寫作“薩寶”，這裏卻寫作“薩保”，這也說明它不是唐朝時真正意義上的薩寶。

4. 六胡州地區

《元和郡縣圖志》卷四關內道新宥州條記：“調露元年（679），於靈州南界置魯、麗、含、塞、依、契等六州，以處突厥降戶，時人謂之‘六胡州’。”³²《新唐書》卷三七《地理志一》宥州寧朔郡條記：“調露元年，於靈、夏南境以降突厥置魯州、麗州、含州、塞州、依州、契州，以唐人為刺史，謂之六胡州。所謂‘六胡州’。”多出一句“以唐人為刺史”的話，因此，有的學者認為六胡州的性質不同於一般的羈縻州，而與唐朝內地的一般州府相同³³。我們的確看到有以漢人為刺史的例子，如《張仁楚墓誌》記：“聖曆元年（698），改授朝議大夫、依州刺史。”³⁴但是，調露元年以

²⁹池田溫《8世紀中葉における敦煌のソグド人聚落》，《ユーラシア文化研究》第1號，1965年，49-92頁。

³⁰陳國燦《唐五代敦煌縣鄉里制的演變》，《敦煌研究》1989年第5期，39-50頁。

³¹池田溫《中國古代籍帳研究》，東京大學出版會，1979年，533頁。

³²《元和郡縣圖志》卷四關內道新宥州條，北京：中華書局，1983年，106頁。

³³周偉洲《唐代的六胡州與“康待賓之亂”》，《民族研究》1988年第3期，400-401頁。

³⁴周紹良編《唐代墓誌匯編》，上海古籍出版社，1992年，1022頁。拙文《北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落》，《國學研究》第6卷，北京大學出版社，1999年；此據《中古中國與外來文明》，94頁揭

後仍然有以粟特胡人為刺史的例子，如李至遠《唐維州刺史安侯神道碑》記永隆二年（681）安附國下葬時，其次子安思恭任魯州刺史³⁵。因此，是否以唐人為刺史，對於六胡州來說並不重要，並不能以此來證明它們的性質。大概緣此之故，《元和志》並沒有用這句話。

通過前人的研究，六胡州的民眾以原本進入突厥汗國境內的粟特胡人為主體的，這一點應當沒有疑問。學者們大多數也承認，這些民眾主要是貞觀四年隨東突厥汗國的破滅而降唐的胡部民眾。那麼他們在調露元年唐朝建立六胡州之前是什麼樣的形態呢？很可能還是以在漠北時期的部落為單元，而來源則是粟特聚落集團。可以肯定，當六胡州建立以後，這些州的行政體制已經按照唐朝的州縣鄉里制度設置起來，如1985年寧夏回族自治區鹽池縣西北約48公里處發現的《何府君墓誌》，稱其“以久視元年（700）九月七日終於魯州如魯縣□□里私第，春秋八十有五”³⁶。唐朝顯然希望用州、縣、里的體制，來統轄六胡州的粟特居民。

然而，我們從史料中看到的這裏的粟特民眾，卻是長期保持着以畜牧為主的生活方式。王義康氏從唐朝經常徵用六胡州的精兵出征作戰來說明六胡州的粟特人主要從事畜牧業，因而保持着部落組織形式，帶有“柘羯”性質³⁷。陳海濤氏認為這些從東突厥南下的粟特人至少在698年之前仍然保存著原本的部落存在形式，所以保持着很強的戰鬥力³⁸。學者們也早就注意到六胡州粟特人是在唐朝監牧系統中從事畜牧的民眾³⁹。

這種畜牧的生產方式，也促成胡人的聚居形態。因此，雖然唐朝為這些粟特人建立了州縣，但他們恐怕仍然以部落的形式聚集在一起；而且名義上他們都屬於各自不同的州，但六胡州這個總的稱呼一直保存著，如洛陽出土的《唐故陸胡州大首領安君（菩）墓誌》表明，這方在景龍三年（709）十月廿六日合葬於洛陽龍門的安菩及其夫人何氏的墓誌，仍稱早在麟德元年（664）十一月七日去世的安菩為“六胡州大首領”，似乎說明六胡州作為一個集合名稱要比分別設立的魯、麗等六個州名響亮得多，對於胡人也更有聚合感。

雖然六胡州的大首領如安菩進入了唐朝中央政府，但這裏仍然保留了聚居胡人

出這條史料，可惜此前討論六胡州者多未見到。

³⁵ 《全唐文》卷四三五，北京：中華書局，1983年，4435頁上欄。

³⁶ 《文物》1988年第9期，56頁。

³⁷ 王義康《六胡州的變遷與六州的種族》，《中國歷史地理論叢》1998年第4輯，149-156頁。

³⁸ 陳海濤《唐代粟特人聚落六胡州的性質及始末》，《內蒙古社會科學》2002年第5期，40-44頁。

³⁹ 參看張廣達《唐代六胡州等地的昭武九姓》，《北京大學學報》1986年第2期；此據作者《文本、圖像與文化流傳》，南寧：廣西師範大學出版社，2008年，85頁；艾沖《論毛烏素沙漠形成與唐代六胡州土地利用的關係》，《陝西師範大學學報》2004年第3期，103-104頁；穆渭生《唐代設置六胡州的歷史地理考察》，《唐都學刊》第23卷第3期，2007年，24-25頁；山下將司《唐的監牧制と中國在住ソグド人の牧馬》，《東洋史研究》第66卷第4期，2008年，539-569頁。

的強大實力，到開元九年四月至八月，六胡州康待賓、安慕容、何黑奴、石神奴、康鐵頭等率眾反叛唐朝。這些起事首領多帶有突厥的葉護官銜和唐朝的大將軍、將軍等武散銜，但從姓氏來看，無疑都是九姓胡人。他們攻佔六胡州，有部眾七萬人。不久，這場起義被唐朔方大總管王晙、隴右節度使郭知運、朔方道防禦討擊大使王毛仲、天兵軍節度大使張說等鎮壓下去。同年八月到翌年九月，蘭池州的胡人康願子又起兵反叛，自稱可汗。張說發兵再次平定。唐廷決定移徙“河曲六州殘胡五萬餘口於（水災以後的江淮地區的）許、汝、唐、鄧、仙、豫等州，始空河南、朔方千里之地”⁴⁰。然而，被移徙的粟特胡人懷戀本土，漸次逃回。開元十八年，唐朝復為置匡、長二州。開元二十六年，唐朝為遷回胡戶置宥州及延恩、懷德、歸仁三縣⁴¹。

六胡州的民眾沒有改變其原本在突厥部落中的畜牧、鬥戰的習性，因此雖然在行政體制上已經被編入鄉里組織，但六胡州作為胡人聚居的地方，仍然保持著許多粟特聚落特徵，民眾沒有地著，也沒有被打散，所以這裏可以說沒有完成從聚落到鄉里的轉化過程。在安祿山在河北的勢力壯大後，一些六胡州的民眾進入河北地區，成為安祿山隊伍中的重要成員。中晚唐時期，隨著沙陀的興起，六胡州民族又大量東遷到河東地區，成為晚唐強大的沙陀三部的的主要組成部分⁴²。

5. 營州柳城

關於營州柳城的胡人聚落，沒有直接的史料，但我們可以從安祿山的事迹中推斷出來的。

中唐人姚汝能《安祿山事迹》卷上記：

安祿山，營州雜種胡也。小名軋犖山。母，阿史德氏，為突厥巫。無子，禱軋犖山神，應而生焉。是夜，赤光傍照，群獸四鳴。望氣者見妖星芒熾，落其穹廬。怪兆奇異，不可悉數。其母以為神，遂命名“軋犖山”焉。少孤，隨母在突厥中。母後嫁胡將軍安波注兄延偃。

開元初，延偃族落破。胡將軍安道買男孝節，并波注男思順、文貞，俱逃出突厥中。道買次男貞節為嵐州別駕收之。祿山年十餘歲，貞節與其兄孝節相攜而至，遂與祿山及思順並為兄弟。乃冒姓安氏，名“祿山”焉。長而奸賊殘忍，多智計，善揣人情，解九蕃語，為諸蕃互市牙郎。⁴³

⁴⁰《舊唐書》卷八《玄宗本紀》，北京：中華書局，1975年，184頁；《資治通鑑》卷二二玄宗開元十年八月，北京：中華書局，1976年，6752頁。

⁴¹《新唐書》卷三七《地理志》，北京：中華書局，1975年，975頁。

⁴²小野川秀美《河曲六州胡の沿革》，《東亞人文學報》第1卷第4號，1942年，203-218頁；森部豐《唐末五代の代北におけるソグド系突厥と沙陀》，《東洋史研究》第62卷第4號，2004年，68-75頁。

⁴³《安祿山事迹》，上海古籍出版社標點本，1983年，1頁。按上海古籍標點本、Robert des Rotours 標點

安祿山從小就進入安延偃的族落當中，也即漠北突厥汗國中獨立的“胡部”⁴⁴；其名字“軋犂山”或“祿山”（粟特語 roxšan 音譯）是地道的粟特人名；他通曉多種語言；善於經商或管理商業市場；又擅長粟特人的舞蹈，“作胡旋舞，其疾如風”⁴⁵。

《安祿山事迹》卷下原注云：

史思明，營州雜種胡也。本名“宰干”，玄宗改爲“思明”。瘦小，少髭鬚，深目鳶肩，性剛急。與祿山同鄉，生較祿山先一日。思明歲夜生，祿山歲日生。及長，相親，俱以騎勇聞。解六蕃語，同爲牙郎⁴⁶。

安史之亂的另一主角史思明，也是營州雜種胡。所謂“同鄉”，實即同出一個部落的意思。史思明的本名“宰干”，應當和軋犂山一樣，是粟特語的音譯，其意或許就是玄宗改名的“思明”⁴⁷。史思明從出生到成長都和安祿山有共同之處，“解六蕃語，同爲牙郎”，說明他也是個地道的粟特人。

開元初（713年以後），安祿山等人輾轉來到柳城。天寶元年（742），康阿義又率部落民眾大批到達。可以說，開元、天寶年間，柳城地區形成一個相當規模的粟特胡人聚集區，其時唐朝對這裏的控制力不強，因此他們很多應當就生活在粟特聚落當中。高適《營州歌》吟詠的大概就是當時的情形：“營州少年滿原野，狐裘蒙茸獵城下。虜酒千鍾不醉人，胡兒十歲能騎馬。”⁴⁸ 因爲當地游離在唐朝和東北民族政權之間，所以其聚落保存的時間較長，因而形成了以安祿山爲首的胡人集團。

《安祿山事迹》卷上又記安祿山任幽州節度使後：“潛於諸道商胡興販，每歲輸異方珍貨計百萬數。每商至，則祿山胡服，坐重床，燒香列珍寶，令百胡侍左右，群胡羅拜於下，邀福於天。祿山盛陳牲牢，諸巫擊鼓、歌舞，至暮而散。”⁴⁹ 我曾指出這裏記載的實際上是安祿山和部下在幽州祭祀祆神的場景。由此反推，同類的祭祀活動應當也發生在柳城胡人聚落當中。

從安祿山的事跡來看，營州柳城胡人聚落的變遷，恐怕要等到安祿山等人進入唐朝軍事系統以後，可惜我們沒有進一步的史料來考察當地胡人聚落的變遷情形。

本文在前人研究粟特商隊、粟特聚落，以及粟特聚落首領薩保的成果基礎上，對薩保或其他粟特聚落首領向地方鄉團、府兵領袖過渡的情形做了補充。然後舉石城、

譯注本 *Histoire de Ngan Lou chan (Ngan Lou chan che tsi)*, Paris 1962, p.2 和 E. G. Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London: Oxford University Press, 1955, p.7, 均將“禱軋犂山神”之“神”字下屬，實誤。“軋犂山”非山名，而是神名。

⁴⁴ 護雅夫《東突厥汗國內的粟特人部落》，《古代トルコ民族史研究》I，東京：山川出版社，1975年。

⁴⁵ 《安祿山事迹》卷上，6頁。

⁴⁶ 標點本 42頁；Pulleyblank, op.cit., pp.16-17; R. des Rotours, op. cit., pp.321-322.

⁴⁷ 參看榮新江《安祿山的種族與宗教信仰》，《第三屆中國唐代文化學術研討會論文集》，臺北，1997年；此據作者《中古中國與外來文明》，229頁。

⁴⁸ 《全唐詩》卷二一四，北京：中華書局，1960年，2242頁。

⁴⁹ 標點本 12頁；R. des Rotours. op.cit., pp.108-109.

高昌、敦煌、六胡州、營州柳城等地粟特胡人聚落向鄉里變遷的不同情況，強調粟特聚落的轉化，並不是唐朝初年短時間裏完成的，在不同的地域有著不同的時間，轉化的程度也有所不同。

安史之亂以後，在唐中央政府控制範圍之內的胡人聚落，早已變成唐朝各級官府直轄的鄉里，薩保已經名存實亡，居民產業結構發生變化，婚姻形態從胡人與胡人通婚向胡漢結合為主過渡，祆教信仰逐漸世俗化，一些胡人甚至皈依了漢地傳統的佛教、道教。但同時，也有大批粟特胡人東遷河北三鎮，尋求自己新的安身之地，繼續保持一些舊有的聚落形態⁵⁰。五代時期，一些生長在沙陀部中的粟特後裔重新登上歷史的舞臺，甚至坐上皇帝的寶座。但進入宋朝以後，胡人最終融入中國社會。米芾，從姓氏來看是明顯的粟特胡人後裔，但已經是中國傳統文化的代表。

⁵⁰參看榮新江《安史之亂後粟特胡人的動向》，紀宗安、湯開建主編《暨南史學》第2輯，廣州：暨南大學出版社，2003年12月（2004年4月出版），102-123頁。

『杜家立成雜書要略』初探

——敦煌書儀等との比較を通して*

永田知之

一、はじめに

正倉院所藏の『國家珍寶帳』（他の四目録と併せて『東大寺獻物帳』と稱する¹）は、聖武天皇（701～756、讓位して太上天皇）崩御の後、四九日を経て皇太后・藤原光明子（701～760）が東大寺に寄進した物品の目録といわれる。その一節に以下の記述が見える。

頭陀寺碑文并杜家²立成一卷（麻紙 紫檀軸 紫羅標 綺帶）
樂毅論一卷（白麻紙 瑪瑙軸 紫紙標 綺帶）
右二卷 皇太后御書

このうち「杜家立成」は正倉院北倉が現に藏する「杜家立成雜書要略一卷」と題した文獻を指すと思われる。同卷子本は本紙縦26.8～27.2cm、全長706cm、軸長30.6cm、白灰黄紅椽褐碧等の色麻紙十九帳を貼り繼ぐ形を取る³。書體は、初めの方にとりわけ顯著なのだが、行書、ただし後の部分には草書も交える。前掲『珍寶帳』の記述と計十一箇所に見える「積善藤家」（皇后の實家である藤原氏を指す）の印記より光明皇后の直筆と一般に考えられている⁴。

『杜家立成雜書要略』（以下、概ね『杜家立成』と略す）の内容は次々節以降に論じるが、一言でいえば中國語文言による書簡文、それも後述するとおり實際の手

*小論の内容は京都大學人文科學研究所共同研究「唐代文學の研究」班（金文京班長）での『杜家立成雜書要略』會讀及び討議に多くを負う。ここに記して班員諸氏に謝意を表する。

¹東大寺が現に藏する。ここではその複製である東大寺獻物帳（1880）によって引用した。

²なお、「并杜家」右横の餘白に「樂毅論」と朱書した別紙が貼附されている。

³書道藝術（1972）212、216-217頁、正倉院事務所（1995）195、308-310頁による。

⁴石田茂作（1947）10、13-15頁は『珍寶帳』の「御書」を所藏の意に取る。また、黒川眞頼（1911）270頁も嘗て存在した「御書」のそれに対して現存の『杜家立成』は唐人の書跡かという。

紙というよりその雛型、を集めた文献といえよう。同書は中国には傳存せず、歴代の書目にも著録されない。正倉院所藏のそれはまとまったものとしては、天下の孤本である⁵。

いま簡単に『杜家立成』の研究史を振り返っておく。同書については書法や國文學に與えた影響等の側面も指摘されてきた。ただしここでは主にそれら以外の研究を取り上げる。

光緒二十七年（1901）刊の『留眞譜初編』には、楊守敬が日本滞在中（1880～1884）に目睹した古籍の書影を収める。その巻六に『杜家立成』の書影が數葉見える。一部だが、同書の姿が公開されたのはこれが最初だろう。また、楊氏は次のような記述も残している。

余於日本得杜家立成書、亦擬尺牘者、當亦唐人作、見余所輯留眞譜。
光緒丁未三月十二日、宜都楊守敬。（「晉索靖月儀章跋⁶」）

「光緒丁未」は光緒三十三年（1907）を指す。「尺牘に擬せんとする者」という表現からこの文章が主題として取り上げた西晉・索靖の書跡とされる「月儀」同様、書簡そのものではないにせよ、『杜家立成』はそれに類似すると楊守敬が考えていたことが窺われる。

この跋文の十四年後、大正十年（1921）、日本人の手によって『杜家立成』の全體が景印・出版された⁷。更に翌年には、内藤湖南が同書に関する最初の專論を公にしている⁸。

内藤はその中で、法帖に収める月儀と比べた上で、『杜家立成』は唐宋期の書目に見える「儀注類中の書儀に屬する者」だと斷じる。結果として、これは當を得た見解だった⁹。

戦後に至って日本國內では西野貞治、福井康順、藏中進、大野修作、國外では啓功、王三慶の諸氏が『杜家立成』についての文章を發表しておられる¹⁰。この間、

⁵1998年、市川橋遺跡（宮城県多賀城市。陸奥國府多賀城趾の南）から『杜家立成』冒頭をわずかだが表裏に寫した木簡（「習書木簡」か）一本が発見された。古川一明、吉野武（1999）、市川橋遺跡（2001a）251-257頁、市川橋遺跡（2001b）巻頭寫眞3、322頁参照。

⁶書跡名品叢刊150（1970）64頁所載の寫眞による。楊守敬（1988）1098頁は「楊守敬」の後に「記」字がある他はこれに同じ。楊守敬（1996）33頁では「亦擬尺牘者」以下三句を「亦擬尺牘與此略同、當亦是唐人作、唯彼爲行書耳」、「楊守敬」を「楊守敬記」に作る。

⁷歌人・國文學者の佐佐木信綱氏により『南都祕笈』第一集に收められて世に出された。

⁸内藤湖南（1970）133-137頁。また同年の文章である内藤湖南（1976）33頁も参照。

⁹鈎括弧内は内藤湖南（1970）137頁から引用した。この論文を内藤湖南（1928）に収録した際の附記で、内藤は敦煌書儀と『杜家立成』との關係を示唆している。内藤湖南（1970）141頁参照。

¹⁰西野貞治（1958）、西野貞治（1959）、福井康順（1987）341-352頁、藏中進（1987）、啓功（1999）、王三慶（2000）、大野修作（2008）。他にも周一良、趙和平（1995）103-105頁（この部分は周氏の執筆）が參考になる。

中田勇次郎氏が同書の解説と併せて全文の釋文を發表され、また藏中氏を含む研究者らによって全譯注も公刊された¹¹。

ここでは、これら諸先學の成果に導かれつつ、『杜家立成』の文獻的な性格に關してごく初歩的な考察を試みたい。内容の分析に際しては、類似の文獻との比較をその手段とする。既に先行研究でも同じ手法は用いられてきた。だが、それらは多く書儀のみを検討の對象としており、またその範囲も限られている¹²。書簡を始めとする諸種の文章をも使用すれば、更に見えてくるものがあるのではないか。小論を草した所以はこう考えたことに存する。

二、『杜家立成』の撰者・時代

現存の『杜家立成』に撰者（編者）の名は記されていない。内容の検討に先立って同書の撰者、ひいてはそれを知ることによって確定されるだろう同書の著作（編集）時代に關して考えたい。まず、この問題について提起されてきた四種類の説を次に列挙してみる。

(1) 内藤湖南説

『崇文總目』「儀注類」、『新唐書』卷五十八「藝文志二・乙部史録・儀注類」は共に杜有晉『書儀』二卷を著録する。撰者が杜姓であり書簡の文例集（即ち書儀）であることから、杜有晉が『杜家立成』の撰者である可能性は夙に言及されている¹³。ただし、この説には難點があろう。

それというのは、杜有晉（敦煌より發見されたその書儀の殘卷では「杜友晉」に作る）の書儀編纂については、開元（713～741）末・天寶（742～756）初説¹⁴、憲宗期より文宗期（805～840）説¹⁵、唐末・五代説¹⁶が存在するからだ。後二者はいうに及ばず、最初の説が正しいにしても、第一節で挙げた正倉院本『杜家立成』の年代と近過ぎる嫌いがある。唐土撰述の書儀が日本に傳來するには、やはり幾許かの時間が必要だ。杜有晉の活動時期を初唐まで確かに遡らせ得る資料が見出されない限り、内藤説は成立し難かろう。

¹¹書道藝術（1972）212-217頁、日中交流史研究會（1994）。後者の補正に譯注者自らによる山川英彦（1997）や他の研究者による王曉平（2003）、王曉平（2006）がある。

¹²西野貞治（1958）43-44頁、趙和平（1998）235-240頁等に敦煌書儀との比較が見える。

¹³内藤湖南（1970）137頁。ただし杜有晉撰述説を特に強く主張しているわけではない。

¹⁴周一良、趙和平（1995）137-145頁（この部分は趙氏の執筆）。

¹⁵那波利貞（1962）12頁。那波氏もそこで杜有晉『杜家立成』撰述説を否定しておられる。

¹⁶王重民（1958）225頁。

(2) 西野貞治説

秦王自率三軍、親行薄罰、正是壯士立功之日、丈夫建節之秋。(【三十二】「相喚募討兇奴書¹⁷⁾)

先無鞏下、欲往鯛陽。(【三】「就人借馬書」)

西野氏は前者に見える「秦王」を後に唐の第二代皇帝・太宗となる李世民に比定された。その上で後者にいう「鯛陽」(縣名)が北齊期に廢された後、隋・開皇十一年(591)から唐・貞觀元年(627)の間だけ復活したことに着目して、李世民が秦王だった武德元年(618)より同九年(626)に『杜家立成』の成立は限定できると論じられたのである¹⁸⁾。更に氏は李世民の側近且つ京兆杜氏の一員で鯛陽(現河南省)と程遠からぬ地域出身の杜淹が『杜家立成』の原型たる文例集の撰述と関係をもつのではないかと推測された。

王號・地名が撰述年代に存在したそれを確實に反映しているという保證は無い。西野氏自身、(氏が初唐以前に用例を見出せぬとする)語彙をも『杜家立成』が含む點から考えて、撰述の開始は唐初でも、改變を経ており、最終的な成立は開元期と考えられたようだ¹⁹⁾。

(3) 福井康順説

最初に、論據となる文章を擧げておく。

久之、會林邑獻白鸚鵡、(楊)素促召正玄、使者相望。及至、即令作賦。正玄倉卒之際、援筆立成。素見文不加點、始異之。因令更擬諸雜文筆十餘條、又皆立成、而辭理華贍、素乃嘆曰、此眞秀才、吾不及也。授晉王行參軍、轉豫章王記室、卒官。弟正藏。……大業中、學業該通、應詔舉秀才、兄弟三人俱以文章一時詣闕、論者榮之。著碑誄銘頌詩賦百餘篇。又著文章體式、大爲後進所寶、時人號爲文軌、乃至海外高麗、百濟、亦共傳習、稱爲杜家新書。(『隋書』卷七十六「文學傳・杜正玄」)

『北史』卷二十六「杜銓傳」に附す杜正玄の傳でもその速やかな作文能力は「立成」という言葉で評されている。ここでは同じ附傳中の杜正藏に関する箇所を引用しておく。

¹⁷⁾『杜家立成』の引用は日中交流史研究會(1994)所載の寫眞に從う。【 】内の數字は書簡の順序、「 」内は表題を示す。例えば【三十二】は第三二書簡ということである。

¹⁸⁾啓功氏は「秦王」を隋・文帝の三男である楊俊(封爵は秦王)と考えた上で、第二節(3)に見える杜正玄が『杜家立成』を著したのだと主張される。啓功(1999)263-264頁參照。

¹⁹⁾西野貞治(1958)48-49頁。「好去」、「好住」といった俗語がそこで問題とされている。

正藏爲文迅速、有如宿構。曾令數人竝執紙筆、各題一文、正藏口授俱成、皆有文理。爲當時所異。又爲文軌二十卷、論爲文體則、甚有條貫。後生寶而行之、多資以解褐、大行於世、謂之杜家新書云。

福井氏は前掲の『隋書』「文學傳」に基づいて姓を杜といい、また「立成」、即ち「立ちどころに（文を）成す」の語が本傳に見える點から杜正玄・正藏・正倫（『隋書』「杜正玄傳」の「兄弟三人」は彼らを指す）が著した「文章の體式」、それこそが『杜家雜（新）書』であり、その簡略な形態が『杜家立成』だと結論付けられた。この説によれば、『雜書要略』の「雜」字か今本正史に見える「杜家新書」の「新」字いずれかが誤りということになる²⁰。

これに對して、『北史』の記述をも勘案し、『文軌』（『杜家新書』）はやはり杜正藏箇人の著述と解するべきという批判が提起された²¹。「立成」は福井氏も指摘される如く習見の語だ。従って、必ずしも杜正玄傳所見のそれと『杜家立成』とを結び付けるには及ぶまい。私見をいえば、この用語と姓の一致だけで、杜氏兄弟を同書の撰者とするには疑問が残る。

なお、正倉院文書（續修古文書後集卷十七）の『更可請章疏等目錄』に「文軌一卷」という文字が見える²²。これが『隋書』、『北史』にいうそれと同一書ならば、八世紀前半、即ち『杜家立成』の正倉院入藏以前に杜氏の著作が日本へ傳わっていたことになる²³。福井説が現在まで若干の修正を施されつつ廣く受容されている背景には、かかる事情も存しよう。

（4）日中交流史研究會説

これは（2）で引いた『杜家立成』【三十二】にいう「秦王」を李世民に比定した西野説を肯定する。その上で、（3）の福井説に基づいて杜氏兄弟中の杜正倫を撰者としている。

杜正倫は太宗朝において、封禪の禮に際して古跡の調査を皇帝より命ぜられた。更に、高宗期には、『永徽禮』の編纂にも攜わっている。彼の李世民、禮制との關係（書儀は一般に禮式作法の書たる儀注に分類される）がその『杜家立成』撰述説の重要な根據とされる。

²⁰福井康順（1987）342-345頁。福井氏は他の論文でも度々杜氏兄弟撰述説を提起された。

²¹西野貞治（1959）101-102頁

²²神田喜一郎（1987）193頁参照。この目錄は「天平廿年（748）六月十日」という日付を有する。宮内廳正倉院事務所（1995）160頁の寫眞では、「軌」は「軌」にも見える。

²³なお『日本國見在書目錄』「十 小學家」に「文軌十卷（冷然院） 文軌抄六卷」とある。『文軌抄』は『文軌』の節略本であろうか。矢島玄亮（1984）80頁参照。そうだとすれば、『更可請章疏等目錄』に見える「文軌一卷」も原本からごく一部を抄出したと考えられる。

今一つ、彼と『杜家立成』との間に関係を想像させる要素として挙げられるのが、『文筆要決』²⁴の存在だ。巻頭に（撰者として）杜正倫の名を記す同書の冒頭部を引いておく。

観夫、惟夫、原夫、若夫、竊惟、竊聞、聞夫、惟昔、昔者、蓋夫、自昔、惟。右並發端置辭、泛叙事物也。〔以下略〕

全書に涉って、『文筆要決』はこういった「句端」（句の始めに用いる慣用的な語辭）とその解説を展開している。『杜家立成』中にこれらのうち六朝初見と思われる語が多く用いられることも、隋唐交代期に生きた杜正倫撰述説の査證たり得るといふわけだ²⁵。その一方で、『杜家新書』は同書とはまた別の杜正藏による著作だとこの説は結論付ける。

(1)、(2)は根據薄弱であるし、そもそも提起者自身が強く主張されたわけでもない。(3)及びその流れを汲む(4)はそれより説得力をもつが、なお決め手を缺く。ここで興味深く思われるのが、『杜家立成』の表題に見える「杜家」という言葉である。

杜氏兄弟による撰述を唱える(3)においては、無理なくこの言葉の意味を説明できる。(4)の場合はどうか。そこではまず杜正藏が自著以外にも兄弟の文章を含む著作を『杜家新書』と名付けたため、杜正倫はその單獨の著述にも「杜家」の語を冠したのだという。

こういった推測も成り立たないわけではない。だが、むしろ『杜家立成』のような文献では、所収作品の「撰者」、それをまとめた「編者」が別に存在した可能性がある。今一ついうならば、これら「撰者」や「編者」は複数いたかもしれず、後者の中には正倉院藏本のそれを始めとする幾代かの書寫者（その「改編」が意圖的だったか否かはともかく）をも含める必要が出てこよう。

さて、そうだとすれば「杜家」とは「撰者」（とされる人物）に因んで「編者」が付けた呼稱という想像も可能になる。「雑（新）書」、「要略」と稱する内容をもつ文献の表題に事々しく姓名を含めた態度は、「杜」姓の人物自身より他人にこそ相應しいのではあるまいか。

杜某の文章が『杜家立成』に含まれるならば、編者の行爲は「編集」といえよう。さもなければ、それは「假託」（偽託）なわけだ。後のことながら、興味深い

²⁴日本にだけ平安時代の古鈔本が傳存し五島美術館現藏、文筆要決（1943）はその複製本である。『文筆要決』の内容に注釋を施し解説を加えた研究として、王利器（1989）がある。

²⁵日中交流史研究會（1994）205-209頁は、他にも杜正倫の経歴と『杜家立成』の内容を關連付けようとする。なお、山川英彦（2002）21頁は同書について「書簡の模範例文集であるが、あるいは『文筆要決』の句端の例文的性格を備えていたのかもしれない」という。

例が存在する。

金針詩格一卷 白居易撰。

續金針格一卷 梅堯臣撰。大抵皆假託也。（『直齋書錄解題』卷二十二「集部・文史類」、後者は一般に『續金針詩格』と稱される。）

『吟窗雜錄』中の殘本でのみ今に傳わる正續『金針（鍼）詩格』の解題を引用した。これらが白居易たちの眞作だという證據は存在せず、「假託」という判断は正しいだろう。

重要なのは、なぜ彼らに假託されたのかということだ。「詩格」（作詩法指南書）である兩書が箔付けのために大詩人の名を用いた點は想像に難くない。また、白居易は高官且つ華々しく各種の考試に及第してきた經驗をもつ。彼及び類似の經歷を有する人物の文章がもてはやされ、その名を冠する「詩格」が流行した理由としてかかる要素は無視できまい²⁶。

時代は異なるが『杜家立成』にも、同じ事柄がいえるのではないか。即ち杜姓の著名人による書簡を集成したと稱する文獻、それが同書だと受け取るのが適當なのかもしれない。

ここでの「著名」にはまず文名が、次に官界での地位という要素が含まれる。前掲の(3)と(4)の如く杜氏兄弟乃至はその一人が『杜家立成』を著したと断定するのは、なお躊躇を覚える。しかし、「著名人」への「假託」だった可能性を視野に入れば、隋代に一家から科擧試験の及第者を四人も出したこの一家²⁷はその候補とはいいい得るだろう。

しからば、「杜家」とは南宋以降の書名や書中にしばしば見られる「狀元」（殿試の首席及第者）等という書籍の看板めいた言辭ではなかったか²⁸。營利出版の登場以後と同一視はできないが、この想像が正しければ、當時の知識階層には誰のことか理解できた人名を、鑑賞の對象たると同時に模範作例の性格をもつ典籍に冠した早期のケースとして、これは注目に値する。

限られた資料から「撰者」を斷定的に論じるよりも、當時の社會的背景を考慮しつつ、作詩文指南書が生み出される過程に着目した方が得られるところは大きいのではないか。その意味で『杜家立成』、本節で先に觸れた『文筆要決』（これも著名人且つ文筆に優れたという意味で杜正倫に假託された可能性が無くはない）は格好の材料を提供してくれる。

²⁶唐代の科擧試験と作詩文指南書との関係については永田知之（2008）126頁で言及した。

²⁷杜正玄・正藏・正倫が秀才科、正藏の弟・正儀が進士科に及第した（『北史』卷二十六）。

²⁸例えば『王狀元集百家注分類東坡先生詩』などと銘打つ宋元の比較的完好な刊本が複数現存する。「王狀元」は王十朋（紹興二十七年の狀元）を指すが、彼が同書の編者だったか、名を利用されただけかについては、なお意見は分かれよう。劉尚榮（1988）54-86頁参照。

結局のところ、『杜家立成』の年代は、正倉院に入った天平勝寶八年（756）を下限とするしかあるまい。もちろん、日本に傳來するまでには相應の時間を要する。更に撰述開始が隋唐の交代期であったにせよ、最終的な成書までは幾分かの幅を見る必要がある²⁹。

次節以降では、とりあえずこれらの諸点を念頭に置きつつ、『杜家立成』の本文³⁰を見ていきたい。その検討の中で、同書の年代に関する推定に涉ることもあるはずだ。

三、『杜家立成』の語彙

ここから三節に分けて、『杜家立成』の内容を考えてみる。まず、同書の概略を述べておく。掲載する書簡例は三六組七二通、全て往信とそれに向けた復信から成る。往信と復信は交互に配され、前者は本文に先立って表題、後者はその前に「答」の字が置かれる。なお、表題に示す各書簡の用途には、相互の間でほとんど重複は見られない。

本節では出土文献として傳わった書儀と『杜家立成』に共通の語彙を挙げてみる。その分析は、両者が一般にいわれるような深い関係をもつか否か再検討する糸口になるだろう。

【分襟】袂を分かつ。別離、中でも友人とのそれをいう例が少なくないと思われる。

誰謂分襟、頻移歲序。（【五】「與知故別久書」）

既近分襟、還不申寒暑。（【十一】「與知故別近書」）

他郷握手、自傷關塞之春、異縣分襟、意切悽惶之路。（『文苑英華』卷七百三十四・唐・王勃〔650～676?〕「春夜桑泉別少府序」）

P.3375〔朋友〕書儀一卷（「十二月相辯文」四月孟夏）

69〔上略〕恒懸欲斷之腸、每歎分襟之友。〔以下略〕

【展接】後に見える「披展」とほぼ同義である。即ち、會う、面會するの意と思われる。

²⁹因みに杜正倫は顯慶三年（658）以後、恐らく數年間のうちに没している（『舊唐書』卷七十「杜正倫傳」）。杜正倫についても、『元和姓纂』卷六「十姥・杜・洹水」に「唐長安尉」とあり、これを信じれば唐代まで生きていたと思しい。

³⁰正倉院藏本『杜家立成』には、「世」（唐・太宗の諱字）を避けた確實な形跡は見られず、また則天文字も存在しない。これが書寫態度の忠實さによるものならば、その原本の成立は少なくとも武周期ではないといえようか。藏中進（1987）5-6頁参照。

展接未期、更增慨滿。（【五】「答」〔往信「與知故別久書」〕）
未近展接、增其潛泣。（唐・虞世南〔558～638〕「積時帖」³¹）
終期展接、以申闊懷。（『文苑英華』卷六百八十六・唐・駱賓王〔684 沒〕「與親情書」）

P.3691 新集書儀（答書〔往信「與四海未相識書」〕）

78 〔上略〕即日ム乙恩、限以官

79 守、展接未由、空增瞻戀、謹奉狀不宣。〔以下略〕

【音書〇絶】音信がひっそり途絶えてしまう。書簡等の遣り取りが絶えたことをいう³²。

音書寂絶、已改暄寒。（【六】「與知故別久書」）

音書斷絶、忽隔兩年。（『唐無名書月儀』³³正月孟春）

P.3375 〔朋友〕書儀一卷（「十二月相辯文」六月季夏）

107 〔上略〕自從分袂、各處遐方、既隔關山、

108 音書斷絶、追尋曩日、敬相為勞。〔以下略〕

【披展】先の「展接」に等しい。書簡の場合、やはり會えない恨みをいう場合に用いる。

披展未由、但增傾恨。（【六】「答」〔往信「與知故別久書」〕）

早挹芳猷、未諧披展。其為翹佇、興寢增勞。（『文苑英華』卷六百四十六・唐・魏徵「為李密檄滎陽守郇王慶文」、隋・義寧元年〔617〕頃の招降状）

S.329 書儀鏡

33 〔上略〕但若遠涉荒磧、深助勤勞。披展

34 匪賒、預增歎詠。〔以下略〕

【使至辱書】相手方の使いから手紙を得たことをいう。通常、書簡の冒頭に見られる。

使至辱書、許客席末。（【七】「答」〔往信「喚知故飲書」〕）

使至辱書。知公所苦少可、慰意何言。……李世民呈。（『淳化閣帖』卷一・唐・太宗〔598～649〕「使至帖」、文末の署名から考えて、皇帝即位〔626〕前に書かれたか）

使至辱書、知初出黃龍、即擒白鼠。（『文苑英華』卷六百八十四・唐・陳子昂「為建安王咨王尚書書」、武周・萬歲通天二年〔697〕の作、『陳伯玉文集』卷十、P.3590「故陳

³¹書跡名品叢刊 194（1975）63 頁に見える『餘清齋帖』の景印に基づく。

³²『藝文類聚』卷三十二・梁・何遜「為衡山侯與婦書」に「路邇人遐、音塵寂絶。」とある。

³³『唐無名書月儀』、『唐人月儀帖』は、共に書跡名品叢刊 150（1970）を底本とする。

子昂集拾卷」にも收められる)

P.3637〔新定〕書儀〔鏡〕一卷〔京兆杜友晉撰〕(答書〔往信「與妻父母書」³⁴⁾])

〔上略〕使至辱書、知上下通善為慰也。〔以下略〕

【脩承】(書簡を以て)相手に意を伝える。その語義からいって、普通は文末で使われる。

略附脩承、書豈能具。(【八】「與未相識書」)

還諮脩承、何申誠欸。(【八】「答」)

今因往信、謹此脩承。(【十三】「頗得知故書」)

且附脩承、諸無所具。(【三十】「答」〔往信「成親喚知故書」])

奉面未日、略々脩承。(『唐人月儀帖』十一月仲冬)

願珍德、謹遣脩承。(『國清百録』卷二「王從駕東嶽於路遣書」一、「王」は晉王、即ち後の隋・煬帝。彼が開皇十四年〔594〕、智顛に送った書簡)

P.3442 〔京兆杜友晉撰〕吉凶書儀上下卷(「與夫書」)

98〔上略〕願珍重、尋信脩承。〔以下略〕

【芳符】「芳書」の意。「芳○」という同義語は多いが「芳符(符)」自體の用例は限られる。

忽辱芳符、實驚悽苦。(【十】「答」〔往信「與知故在京書」])

杜公時答法師書³⁵⁾曰、猥辱芳符、曲垂提拂、嘉言忽降、銘戴増深。(唐・彦棕『唐護法沙門法琳別傳』卷上、引用箇所は貞觀〔627~649〕初年の書簡)

S.1438V 〔吐蕃佔領敦煌初期漢族〕書儀

108〔上略〕忽枉芳符、有同會面。〔以下略〕

【漸暄】「暄」は「暖」に同じ。次に掲げる『杜家立成』の「逝」は「漸」の誤りか³⁶⁾。

春暮逝暄、故豐佳賞。(【十】「與知故在京書」)

春日漸暄、道體如宜也。(『國清百録』卷二「隋高祖文皇帝勅書」、開皇十年〔590〕十月十六日、智顛に下された勅書)

P.3375 〔朋友〕書儀一卷

9〔上略〕二月仲春春中、春景、時漸暖、已暖、月脫可為極暖。〔以下略〕

S.6537V 大唐新定吉凶書儀一部并序(「年敍凡例第一」)

255 〔上略〕二月

³⁴⁾P.3637 は段組が部分によって異なるなど複雑な構成を取っているため行番號は省略した。

³⁵⁾「杜公」は杜如晦(585~630)を指す。この書簡は法琳(572~640)に宛てて書かれた。

³⁶⁾王曉平(2006)306頁の説、敦煌書儀における「暄」の用例もそこに集められている。

256 仲春 敍云、中春、中春、仲春、春天、春時、春容、芳春、春月。

257 時云、漸暄、已暄、稍暄、微暄、和暄。〔以下略〕

【歎滿】意味からいって「歎慙」の方が適切だろう。ただ「歎滿」に作る例も見られる³⁷。

加以敍會尚賒、益增歎滿。（【十】「與知故在京書」）

久絶知聞、常懷歎滿。（『唐無名書月儀』五月仲夏）

72TAM169:26(b) 高昌書儀（「與弟妹書」³⁸）

41 〔上略〕別汝逕年、憶廷恒深。杳然未知取集期、但增歎

42 滿。〔以下略〕

【公○牽○】公（私の）事で忙しく相手に會えぬ、答えられぬことをいう表現である。

某貧病交驚、公私牽逼。（【八】「與未相識書」）

公事牽纏、未即參賀。（【九】「賀知故得官書」）

數日來、公私牽挽、還輒頓臥、未即白答、銜眷彌深。殷鈞和南。（『弘明集』卷十「太子家令殷鈞答」、殷鈞の梁・武帝に對する奉答、天監十年〔511〕以前の文章か）

P.2679 〔朋友〕書儀（「十二月相辯文」十一月仲冬）

188 〔上略〕秋首分飛、許即相見、公務牽逼、契闕³⁹於今。〔以下略〕

もとより、両者が共に含む用語はこれだけに止まらない。ここでは、中國傳世の文獻にも見られる例に限った上で、それも併記した。現存資料の範圍でいえば、これらの語彙は先行する使用例を検出し得ず、中でも「脩承」、「芳符」、「歎滿」は後續の用例にも乏しい。

書儀の時代比定は、實のところ容易ではない。更に後續の書儀は先行するその内容を屢々踏襲するので、ある表現がいつの時期にどの程度、使われていたかは明確にし難い。

域外文獻として孤立的に残った『杜家立成』とかく不明瞭な點をもつ書儀を單純に比較して、どれほどの事柄がいい得るか。この種の疑問が湧き起こるのは、當然かもしれない。

ここで注目されるのが、各用例の間に置いた傳世文獻のそれだ。もちろん、これとても、たまたま今日まで傳わった、ごく乏しい材料でしかない。扱いの難しい書跡も、そこには含まれる。また、現存する版本等が著作時の文字遣いなどま

³⁷ 「歎滿（慙）」については王曉平（2006）306頁、張小豔（2007）139頁参照。

³⁸ ア斯塔那 169 號墓文書。吐魯番出土文書 1（1992）235頁に基づく。

³⁹ S.5472、S.5660Vは「逼」を「迫」、「闕」を「關」に作る。後者は「關」が正しかろう。

で反映しているとは限らない。

ただ、それらはいずれも書簡やその範例、また対象が明確な文章に限定される。つまり、ここに挙げた用語は書簡文特有、少なくともその中で常用される語彙だったと想像される。

これが正しければ、前掲の特徴的な語彙の共有は『杜家立成』と書儀との近縁性を証明するのではないか。即ち、それは両者が書簡範例集として近似の性格をもつということだ。

なお着目したいのは、先に引いた傳世作品の撰述時期である。それは最後の「公○牽○」を除いて、隋から唐初、遅くも初唐期に集中する⁴⁰。偏向無く数少ない例のうち最古のものを挙げた結果が、こうなのだ。不十分な調査の結果ながら、これは果たして偶然だろうか。

この事實は、『杜家立成』が唐初に編纂され（つつあつ）たという前節で見た諸説を側面から支持し得るかもしれない。確言できないにせよ、その蓋然性が高い旨、指摘しておく。

四、文章の構成・着想

本節では語彙より大きな単位、つまり文章構成、ひいては着想の點から、『杜家立成』と他の文獻との比較を若干試みたい。次に挙げるのは相互の間の最も極端な類似の例である。

離居一日、情甚三秋。分手片時、心同歲月。（【十二】「與知故別經宿書」）

離分一日、情甚三秋。執別暫時、心同積歲。（『唐無名書月儀』七月孟秋）

P.2679 [朋友] 書儀（「十二月相辯文」七月孟秋）

114 [上略] 離居一日、情甚三秋、

115 執別暫時、心同積歲。〔以下略〕

ここに掲げた三者が全く偶然でかかる構成を取るに至ったとは到底考えられない。これほどまで酷似はしないにせよ、『杜家立成』と書儀との間で近い構成が見られる例は、他にも存在する。前者の往信全文と後者から本題に入る前の導入部を一つずつ挙げておこう⁴¹。

①誰謂分襟、頻移晦序。②傾誠之眷、寧卒可陳。③春首猶寒、兄若為賞納。④某瘠少理、諮敍未由。⑤瞻望風雲、但增搔首。⑥願珍重、謹此脩問、豈盡寸心。（【五】

⁴⁰ 『唐人月儀帖』や『唐無名書月儀』の内容は通説どおり隋・初唐期の成立と考えておく。

⁴¹ 日中文化交流史研究會（1994）36頁、趙和平（1993）172頁に従って少し文字を改めた。

「與知故別久書」)

P.3442 〔京兆杜友晉撰〕吉凶書儀上下卷(「通婚書」)

51 〔上略〕月日、名頓々首々、①闊敍既久、未久、^變②傾屬良深。若未相識云、藉甚
微獻、每深傾屬。

③孟春猶寒、

52 體履如何。願館舍清休。④名諸疹少理、言展未即。⑤惟增翹軀。⑥願

53 敬德^厚、謹遣白書不具。姓名頓々首々。〔以下、縁談の申込が續くがここで

は省略〕

いま便宜上、兩者に分段を示す番號を圍み數字で附してみた。『杜家立成』の①にいう「移晦序」はやや難解だが、次に挙げる「移晦朔」、「移歳序」と同様の意と考えられる⁴²。

驗知入決定聚、面靚彌陀、靜攝遷神、安坐身證、及移晦朔、容相儼然。(『國清百録』卷三「王遣使入天台建功德願文」、「王」こと後の隋・煬帝が開皇十八年〔598〕正月二十九日に捧げた願文)

乃下詔曰、公門著嘉庸、夙叅榮列、不幸殂沒、奄移歳序。(『鄭故大將軍舒懿公之墓誌銘』〔僞鄭・開明二年(620)⁴³〕)

P.2505 〔朋友〕書儀一卷

4 月 始一月云改月、踰已、改茲望已。晦朔、兩日云氣序屢移、
云茲望屢改、云類移晦朔、亦云候移望、並可通用。

「朋友書儀」の記述からこの種の表現が定型句になっていたと分かる。いずれにもせよ、①會えない期間への言及、②相手に向ける思慕の念、③時候の挨拶と先方の健康に對する氣遣い、④面會が不可能なのは自己の體調不良によるとの辨明、⑤募る思い、⑥結語、と見事なまでに構成が一致する。完全に同じではないが、近い形の語彙も雙方に散見する。

『杜家立成』と書儀との間には、こういった近似が他にも見られる。一口に中國中世の書簡といっても、様々な類型が存在する。前節で見た用語の類似と合わせ、ここに挙げた諸例は、その中でも兩者の文化的な基盤がある程度の共通性をもつと示すのではないか。

五、收載書簡の用途

『杜家立成』に收める書簡の例文は、實に多彩な用途を想定して著されている。以下、そのうちの若干を書儀中で似通った表題をもつ文例と組にした上で、全文

⁴²次に掲げる書儀中の用例は王曉平(2003)106頁、王曉平(2006)301-302頁に見える。

⁴³京都大學人文科學研究所所藏の拓本による。「僞鄭」は隋滅亡後の王世充政權をいう。なお、この墓誌銘は『匍齋臧石記』卷十六、『芒洛冢墓遺文』卷上にも全文が収録されている。

をまとめて掲出してみる。

先無羸下、欲往鯛陽。年老力微、不堪杖策。仰知憂人之急、是實布恩。至於貧生、不應獨棄。第羸下若在、暫借乘行。當自借看、不令飢瘦。必蒙垂得、希付往人。輒想殊恩、預深追愧。（【三】「就人借馬書」）

烏騮蹇足、赤驃背瘡。並未堪乘、來使親瞻。不遂依命、悚懼交懷。還此寸誠、遲當展謝。（【三】「答」）

P.3637 〔新定〕書儀〔鏡〕一卷〔京兆杜友晉撰〕

借馬書

晚伏鬱蒸、惟動靜兼勝、△殊不足言、馬匹玄黃、出無餘乘。後騎頗能借否。一兩日間、即當馳送、不宣。謹狀。 題如前

答書 辱慰喻、喜懼交并、毒熱、惟動靜兼勝、此△常遣、駑馬唯命付往、無嫌劣也。

因人還、不宣。謹狀。 題如前

前者「答」の「悚懼交懷」、後者「答書」の「喜懼交并」等、馬を貸さないか貸すかの差こそあれ、状況・句作り共によく似る。因みに馬の貸與を感謝する言葉だけ残る例もある。

S.329 書儀鏡

156 〔上略〕謝車馬 自顧不才、濫承既錄。早以叨幸、復賜車馬、實敢

157 當。〔以下略〕

次に面識の無い人物へ宛てた書簡の例文を挙げてみる。敦煌出土文獻には複数の例が見られるが、ここでは中でも成立が早いと思われる杜友晉『書儀鏡』の一節を引いておく。

欽承令問、爲日已深。會寫無由、實勞寐想。首春佳照、何以賞心。某貧病交驚、公私牽逼。每思披霧、瞻望潸然。略付脩承、書豈能具。（【八】「與未相識書」）

P.3637 〔新定〕書儀〔鏡〕一卷〔京兆杜友晉撰〕

未相識

〔上略〕生年雖未觀止、頗以藉甚、思一拜展、良無由緣。會有使來、兼枉金玉、何幸如之、適我願兮。晚伏毒熱、唯增延詠、因使不宣。謹狀。月日。題如前〔以下略〕

この他、同じ敦煌寫本に續けて「屈讌書」、「他郷經節屈讌書」、「九月九日」（重陽の宴の招待状）の文例が見られる。その一方で、『杜家立成』は【一】「雪寒喚知故

飲書」、【七】「喚知故飲書」、【二十六】「歳日喚知故飲酒」、【二十七】「假日無事喚知故飲書」、【二十八】「正月七日知故相喚飲書」、【二十九】「寒食日喚知故飲書」を収める。「屈」は「曲げてお越しいただく」（「雪寒喚知故飲書」に「故令走屈、希即因行。」とある）、「喚」は「招く」の意である。兩者共に酒席への招待も書簡の重要な役割と認識していたことがここから分かる。

六、似て非なるもの——『杜家立成』の位置付け

かく見來った事柄により、従前の研究が必ずしも具體的ではない分析に基づいて、書儀と『杜家立成』との關連を論じてきたことが、まず妥当だったと理解された。もっとも、共通項に目を向けた以上、それは當然の結果だ。本節では、兩者の差異に着目したい。

まず文體を取り上げてみよう。既に幾許か引用したとおり、『杜家立成』は完全に四字句・六字句を基調に構成されている。しかも前々節の【五】往信、前節の【三】往信・復信、【八】往信といった全文を引く例を見れば分かるが、平仄の交替が比較的嚴密に意識されている⁴⁴。

この點は、法帖等で傳わる王羲之・獻之らの書簡（『杜家立成』もその語彙を襲用する）が句讀を施すのにも難澁するのとは全く異なる。二王の文章は實際の手紙だから、この差もやむを得まい。もちろん、文體上の窮屈な制約があるからといって、それが實際の書信たり得ないわけではない。

（王）僧略、僧辯弟、（徐）曄、勉從子也、以諫（紀）、且以曄與將帥書云、事往人口具、以爲反於己、誅之。（『南史』卷五十三「梁武帝諸子傳・武陵王紀」）

苦耕已久、志冀聚螢。甲書腕閑、更借看學。若斯不許、不敢出言亦可。舊是田家。先無史籍、仰知有傳。計應少閑、遲暫借學耳。（【二】「就知故借傳書」）

形式の都合上、文章に盛り込めない事柄は書簡を届ける人物（前者の「往人」）が口頭で傳えるといった事態は往々にして存したろう。この場合、手紙そのものに具體的な用件を詳しく記す必要は無いから、全體を四六文で著すのも不可能ではあるまい。また、前々節で見た S.5660「通婚書」と同じく狀況に應じて、後者の如く用い分ける各種の語句を割注で示すのは、書信範例集としての實用性を表している。

だが、「書簡文としての一特徴は、やはり模範性・一般性そして虚構性という點にある」⁴⁵同書はより實際的と思しき書儀と異なる要素をもつ。以下、顯著な側面を少しく考えたい。

⁴⁴日中文化交流史研究會（1994）222-224 頁に指摘が見える。

⁴⁵この項は日中文化交流史研究會（1994）213-218 頁參照、鉤括弧内は 216 頁より引用。

前節で觸れたところだが、『杜家立成』に収める書簡の用途は、實に多岐に涉っている。このことは、小論の隨處で挙げた各例文の表題を見渡すならば、容易に納得できるだろう。

確かに、その中には書儀に見える文例と似通うものも少なくない。だが、一方で『杜家立成』の中には、敦煌出土文獻に類似の例を見出し難い表題をもつ書簡が往々に見られる。

他方、書儀の特徴として、吉禮（婚禮）・凶禮（喪事）と關わる書簡の頻出することが挙げられる。『杜家立成』は婚姻にまつわる文例（【二十四】「知故成禮不得往看與書」、【三十】「成親喚知故書」。「成禮」、「成親」は結婚を指す）は収めるが、吉儀の中で重要と思しき「通婚書」（縁談申し入れ）は見えないし、葬禮關連のそれに至っては全く存在しない。

更に、かくの如く書儀と一致せぬ用途をも前提とした『杜家立成』の例文は、先にも觸れたとおり、みな駢體といってよい形を取る。書儀もやはり四字・六字句を多用しており、この點は雙方に共通しよう。その傾向は、とりわけ朋友書儀（月儀）において顯著である。

ただ、逆にいえば、これは月儀が時候の挨拶文として必ずしも具體的な内容を伴わないが故にそうだとも考えられる。婚禮・喪事に密着した吉凶書儀の文例は駢文の規制からより自由だった。このジャンルに屬する書儀と『杜家立成』の逕庭は比較的大きいといえよう。

前掲の諸例にも明らかなおろ、『杜家立成』は「知故」に宛てる書簡の例文を多く含む。三六組のうち二八書簡（往信）の表題にこの語が見え、それは書儀でいう「平懷」に當たろう。

またそれら以外の書簡にしても、みな同格程度の者相互における通信を想定している。これは書儀が相手との身分の懸隔を考慮して、同じ用途でも様々な文例を提示するのと大きく異なる。これら主な題目・句式や宛先に見られる兩者の相違は、何に起因するのだろうか。

利用者の差異は、その一つの要因かもしれない。つまり、「通婚書」冒頭と末尾に見える「月日、名頓々首々」、「姓名頓々首々」といった懇切丁寧な指示まで必要とするか否か、これによって同じ書簡範例集でも書儀と讀者を殊にする文獻が存在したということだ。

弘明敏有思致、既以民望所宗、造次必存禮法、凡動止施爲、及書翰儀體、後人皆依倣之、謂爲王太保家法。（『宋書』卷四十二「王弘傳」）

縱容鳳闈、動斯可則、冠婚喪祭之禮、書疏報問之式、公之制矣、民胥行矣。（「鄭

義下碑」⁴⁶、「公」は鄭義を指す。）

王弘（379～432）と鄭義（426～492）の「禮」が規範に仰がれたとされるのは、彼らが各々瑯琊王氏と滎陽鄭氏という名族の主要人物であるためだ。前掲の記述は南北朝中葉、既に「動止の施爲」と「書翰の儀體」が「禮法」の主立った要素と認識されていたことを示す。

書儀はいわば「禮法」全體の手引きである。その一方で文例集、婚禮・喪禮等の解説書、所作・言辭の手引（辭儀⁴⁷）といったそれぞれの專著が個別に存在したと考えられる。

『杜家立成』が元來、純粹な書簡集であったかは疑問である。だが、假に婚・喪禮關連の記述や辭儀を含んでいたにせよ、それらは截然と區分されていたのではないか。この想像が正しければ、概ね後世ほど辭儀等が文例と相混淆してしまう書儀とは對照的だといえよう。

想像を逞しくすれば、これは書儀が簡便な「禮法」の概説も欲した階層を想定するのに對して、『杜家立成』は美文を實作・鑑賞する者に向けて編まれたと示すのではないか。同じ六朝の「禮法」なる祖先から枝分かれした子孫として、兩者を捉えてよいかもしれない。同書の歴史的な位置付けを考える上で、こういった差異の考慮はやはり不可缺だろう。

七、おわりに

小論を終えるに当たって、ある書跡の録文とその眞偽を論じた文章を見ておきたい。

今遇賢弟還、得數張紙勞動、幸不怪耳、謹代申不具、釋智永。（『淳化閣帖』卷七「承足下還來帖」）

今法帖中有云不具釋智永白者、誤收在逸少部中、然亦非禪師書也。云謹此代申、此乃唐末五代流俗之語耳、而書亦不工。（『東坡集』卷二十三「書唐氏六書後」、元豐四年〔1081〕五月十二日の文章）

文末の「釋智永」という署名で明らかなおり、『淳化閣帖』が前引の書簡を王羲之（字は逸少）の書跡中に入れるのは誤りである。蘇軾（號は東坡）は更に「代申」という言葉の使用時期から、隋・智永（文中の「禪師」）の文章ですらないと斷じる。試みにこの語の比較的早い用例を挙げてみる。

⁴⁶ 京都大學人文科學研究所所藏の拓本による。撰文・書寫者は鄭義の子・鄭道昭とされる。

⁴⁷ 敦煌出土の「辭儀」については那波利貞（1953）、那波利貞（1974）76-89頁に詳しい。

S.76V〔宗緒與從兄狀二通〕（一）

64〔上略〕宗緒久縁拙患、未獲特詣

65 墻仞、祇候陳謝、今因信次、附狀代申

66 卑懇、諸容續更有狀、伏惟

67 俯賜 鑒察、謹狀。〔以下略〕

聊寄八行之書、代申千里之契。（『錦帶書』「十二月啓・姑洗三月」）

謹付一行、代申面及。（『唐人月儀帖』九月季秋）

「宗緒與從兄狀」は年代未詳⁴⁸、『錦帶書』は梁・昭明太子編と傳えるが、詳細は不明だ。しかし、次に掲げる資料を『唐人月儀帖』を含むこれら三種と併せ見ればどうだろうか

還謹寸誠、代申何具。（【九】「答」〔往信「賀知故得官書」〕）

未果展問、且謹代申。（【十七】「問知故遭災書」）

且附代申、冀尋展問。（【十八】「問知故逐賊書」）

未即參賀、且謝代申。（【二十三】「賀知故患損書」）

前掲の諸例と同様、直接會話に「代」えて思いを「申」べるの意味で、書簡の末尾に用いられる。『杜家立成』に四例も見える以上、これが單に「唐末五代流俗の語」でないことは確かだろう。

蘇軾が宋代文化の最も重要な旗手の一人である事實は、贅言を要すまい。思うに、彼が「承足下還來帖」を智永の眞跡に非ずというのは、純然たる考證だけに起因するのではなかろう。

新たな文化を開拓する蘇軾にとって、「唐末五代」は超克すべき対象だった。當時、使用された（と彼が見る）言葉を「流俗」と切って捨てるのは、その立場からして當然だろう。「代申」の存在を理由にこの文章を智永の作と認めない態度には、かかる背景も存在しよう。

ただ一つ、次の事實は指摘できよう。北宋中頃、つまり「唐末五代」と比較的近い時期、蘇軾ほどの人物でさえも唐人の書簡文をこの程度にしか認識していなかったという點だ。

対象に届けば本來の役目を終える書簡の在り様が時の流れの中で忘却されるのは、當然であろう。書儀や各種書簡文がその空白を埋める貴重な資料であることは言を俟たない。

小論ではそれらと併用できる文獻として、『杜家立成』を題材としてみた。同書の成立・用途、また讀者層について、なお解明すべき點は少なくない。それらを

⁴⁸同じ S.76V に「長興五年（934）正月一日行首陳魯修牒」が見える。

明らかにし得た際、当時の書簡文研究に資するところは小さくなかろう。博雅の指教を請う次第である。

引用文献一覧

(著者名の後の括弧で括った数字はその論著の発表・出版年を意味する)

【日本語によるもの】

- 石田茂作 (1947): 「正倉院御物樂毅論に就いて」、『國華』 658
- 市川橋遺跡 (2001a): 宮城縣教育委員會、宮城縣土木部『市川橋遺跡の調査——縣道『泉—鹽釜線』関連調査報告書 III』第一部: 本文編 (宮城縣教育委員會)
- 市川橋遺跡 (2001b): 宮城縣教育委員會、宮城縣土木部『市川橋遺跡の調査——縣道『泉—鹽釜線』関連調査報告書 III』第二部: 遺物圖版編 (宮城縣教育委員會)
- 大野修作 (2008): 「光明皇后『杜家立成』の原書寫者は誰か——日本奈良朝書道の基本」、『書法漢學研究』 3
- 神田喜一郎 (1987): 『神田喜一郎全集』 8 (同朋舎出版)、小論関連の部分は「正倉院書蹟の概観」として正倉院事務所編『正倉院の書蹟』(日本經濟新聞社、1964年)に初出。
- 宮内廳正倉院事務所 (1995): 『正倉院古文書影印集成』 9 (八木書店)
- 藏中進 (1987): 「正倉院藏本『杜家立成』の本邦將來とその文學史的意義」、『神戸大論叢』 38-2
- 黒川眞頼 (1911): 「東大寺獻物帳考證」、『黒川眞頼全集』 5 (國書刊行會)
- 正倉院事務所 (1995): 正倉院事務所編集『正倉院寶物 3 北倉 III』(毎日新聞社)
- 書跡名品叢刊 150 (1970): 『月儀帖三種』(二玄社)
- 書跡名品叢刊 194 (1975): 『唐・太宗 屏風書／虞世南 積時帖他』(二玄社)
- 書道藝術 (1972): 中田勇次郎責任編集『書道藝術』 11 (中央公論社)、小論関連の部分は中田氏の執筆。
- 東大寺獻物帳 (1880): 『東大寺獻物帳』(〔東京帝室〕博物館)
- 内藤湖南 (1928): 『研幾小録』(弘文堂)
- 内藤湖南 (1970): 『内藤湖南全集』 7 (筑摩書房)、小論関連の部分は「正倉院尊藏二舊鈔本に就きて」として『支那學』 3-1 (1922年)に初出。
- 内藤湖南 (1976): 『内藤湖南全集』 14 (筑摩書房)、小論関連の部分は「杜家立成雜書要略跋」として『寶左齋文』(1923年)に初出。

- 永田知之（2008）：「『文場秀句』小考——「蒙書」と類書と作詩文指南書の間」、『敦煌寫本研究年報』2
- 那波利貞（1953）：「中晩唐時代に於ける接客辭儀類の著書の出現に就きて」、『東西學術研究所論叢』9
- 那波利貞（1962）：「『元和新定書儀』と杜有晉の編する『吉凶書儀』とに就いて」、『史林』45-1
- 那波利貞（1974）：『唐代社會文化史研究』（創文社）
- 西野貞治（1958）：「光明皇后の杜家立成をめぐつて」、『萬葉』26
- 西野貞治（1959）：「福井康順博士 正倉院御物「杜家立成」考」、『人文研究』10-1
- 日中文化交流史研究會（1994）：『杜家立成雜書要略 注釋と研究』（翰林書房）
- 福井康順（1987）：『福井康順著作集』4、小論關連の部分は「正倉院御物「杜家立成」考」として『東方學』17（1958年）に初出。
- 文筆要決（1943）：『賦譜・文筆要決』（五島慶太）
- 古川一明、吉野武（1999）：「宮城・市川橋遺跡」、『木簡研究』21
- 矢島玄亮（1984）：『日本國見在書目録—集證と研究—』（汲古書院）
- 山川英彦（1997）：「杜家立成雜書要略注補」、『名古屋大學中國語學文學論集』10
- 山川英彦（2002）：「句端初探」、『神戸外大論叢』53-1

【中國語によるもの】

- 王曉平（2003）：「『杜家立成雜書要略——注釋と研究』商補」、『人間文化學部研究年報』5
- 王曉平（2006）：「《杜家立成雜書要略》箋注稿」、『域外漢籍研究集刊』2
- 王三慶（2000）：「《杜家立成雜書要略》及其相關問題研究」、『新國學』2（巴蜀書社）
- 王重民（1958）：『敦煌古籍斂録』（商務印書館）
- 王利器（1989）：「杜正倫《文筆要決》校箋」、北京大學中國中古史研究中心編『紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集』（北京大學出版社）
- 啓功（1999）：『啓功叢稿』題跋卷（中華書局）、小論關連の部分は「堅淨居隨筆」として『學林漫録』10（中華書局、1985年）に初出。
- 周一良、趙和平（1995）：『唐五代書儀研究』（中國社會科學出版社）、小論關連の部分は周氏「書儀源流考」、趙氏「杜友晉《吉凶書儀》及《書儀鏡》成書年代考」として各々『歷史研究』1990-5（1990年）、『敦煌學輯刊』1990-2（1990年）に初出。

- 張小豔（2007）：『敦煌書儀語言研究』（商務印書館）
- 趙和平（1993）：『敦煌寫本書儀研究』（新文豐出版公司）
- 趙和平（1998）：「《敦煌寫本書儀研究》訂補」、『敦煌吐魯番研究』3
- 吐魯番出土文書1（1992）：中國文物研究所、新疆維吾爾自治區博物館、武漢大學歷史系『吐魯番出土文書』〔壹〕（文物出版社）
- 楊守敬（1988）：裴兆仁、謝聖傑、鮑國強整理「鄰蘇老人題跋」、『楊守敬集』8（湖北人民出版社、湖北教育出版社）
- 楊守敬（1996）：楊先梅輯、劉信芳校注『楊守敬題跋書信遺稿』（巴蜀書社）
- 劉尚榮（1988）：『蘇軾著作版本論叢』（巴蜀書社）、小論関連の部分は「《百家注分類東坡詩集》考」、「《百家注分類東坡詩集》現存版本調記」として各々『社會科學戰線』1982-2（1982年）、『中華文史論叢』1983-3（1983年）に初出。

釋“驢驥”：一道唐代名饌的考察

——兼論雄性生殖器的食用

高啓安

引言——難解的“驢驥”

筆者在前番研究唐代佳餚“野駝酥”時，曾引用唐人段成式《酉陽雜俎》卷七中記載的一條材料：“將軍曲良翰能為驢驥駝峰炙”¹。其中“驢驥”一詞，一直不得其解。查汲古閣本、學津討源本《酉陽雜俎》，均作“驢驥”（異體字有“駮”、“鬃”等）；檢索當代引用和校注，大多或不作解釋，或乾脆省“驢驥”二字，只解釋“駝峰炙”²。莊申先生曾對這段話有過一個解釋：

驥，音棕，是馬頸上的長毛，字義與鬃相同。所以驢鬃，應該是驢頸上的長毛。……因此駝峰炙，就是用火來烤帶著駱駝毛的駝峰。從烹調的角度來看，在駝峰與驢鬃之間，是毫無關係可言的。不過鬃的本義既是頸上的長毛，從這個關鍵上看，也許可以用鬃來代表頸。如果這個推測無誤，炙字不但應該與駝峰有關，與驢頸也有關。那就等於說，在曲良翰所喫的食物之中，既有烤的驢頸，也有烤的駝峰。即使把驢頸的問題，暫時不加討論，“駝峰炙”就是烤駝峰，應該是無可疑的。³

這個解釋顯然過於勉強，所以，作者自己也置於疑似之間。設若為“驢頸”，為何不直接寫作“驢頸”？而要用“鬃”來代替“頸”呢？且從烹飪的角度看，驢頸肌肉

¹ [唐]段成式著、方南聲點校《酉陽雜俎》卷七。中華書局，1981年，第71頁。高按：“‘驢驥’無解。此或為傳抄時致訛誤。俟考。”日本京都大學《漢字と文化》第10號《絲綢之路上的—道美味佳餚——岑參詩中的“野駝酥”解讀》，第2-5頁。

² 徐海榮主編《中國飲食史》第三冊第八編第二章《隋唐五代時期的食物加工與烹飪》所列炙品第七“駝峰炙”，“據《酉陽雜俎》前集記載：‘將軍曲良翰能作驢鬃駝峰炙，甚美。’”卻沒有解釋“驢驥”（華夏出版社，1999年，第333頁）。《隋唐五代社會生活史》一書在“炙品”中只列了“駝峰炙”（中國社會科學出版社，1998年，第48-49頁）。《中國食經》只列“駝峰炙”，而不介紹“驢驥”（任百尊主編，上海文化出版社，2000年2月出版）。有人將這句話翻譯為現代漢語：“將軍曲良翰能將驢鬃駝峰炙烤着喫。”

³ 莊申《從“八珍”的演變看中國飲食文化的演變》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十一本，第二分（民國七十九年），出版日期民國八十一年三月，第458-459頁。

組織與其他部位並無二致，不需要特殊的烹飪方法。

日本學者今村与志雄先生在譯注《酉陽雜俎》時說：“驢，即鬃毛，但驢的鬃毛和駝峰的烤肉究竟是何種料理，難以理解。待考。”⁴

這些都與該詞不好解釋有關，因為按照常理，“驢”字除了驢馬頸上的鬃毛一個解釋外，沒有其他的含義。

《說文解字》：驢，馬鬣也，從馬鬣聲，子紅切。（《說文解字》卷十上）

《廣韻》：驢，馬鬣。（《廣韻》卷一）

《集韻》：驢，馬鬣也。（《集韻》卷一）

其他中國古代字辭典籍都對“驢”有相同的解釋。不煩舉。

“驢驢駝峰炙”按照字面解釋，可以分解為“驢驢炙、駝峰炙”或“驢驢、駝峰炙”。但無論如何，“驢驢”一詞，只能作“驢的鬃毛”解，將軍曲良翰即便是一個出色的烹飪大師，將“驢的鬃毛”烹調成佳餚也令人匪夷所思。

那麼，問題出在哪里呢？筆者曾懷疑“或為傳抄時致訛誤”。從與“駝峰”同列分析，應該是驢的某一個特殊的肢體或部分。如果是傳抄致誤，則該字究竟是何字？表義的究竟是驢的哪部分？本文試圖對此做出解答，並探討其文化傳承關係。其中或有臆測不當之處，敬請方家賜教。

一、“驢驢”與“驢脰”

從《酉陽雜俎》的行文看，與唐代名饌“駝峰炙”同列，則“驢驢”必是驢之某部分肢體或特殊的組織。檢索唐代文獻，唐人食驢肉之某一部分，有“驢腸胃”⁵；《食醫心鑒》中列有“驢頭”、“驢皮”，“頭”和“皮”均沒有“馬”字作偏旁。其他腸、胃、腿、肺、脾、肝、蹄、尾、舌、膀等肢體，也無有以“馬”作偏旁的稱謂。而食用其他特殊的肢體亦未見之於文獻。民間雖有“羊肝狗肺驢板腸”（各地說法不一，或曰“羊肝狗肺馬板腸”）之說（皆被視為美味，一些地方還有“寧舍爹和娘，不舍驢板腸”之說）（但《藝林彙考》有另外的解釋：“《韻表錄異》曰：交趾重不乃羹，不乃，擺也，牛羊髒擺洗作羹，貴嗅其臭。今北方有驢板腸。板或擺之訛。”）⁶但

⁴今村与志雄譯注《酉陽雜俎》第二冊，第70頁注九：“驢驢、駝峰的燒肉：驢は、たてがみ。驢のたてがみと、らくだのこぶの焼肉とはどんなものなのか。わかりかねるところがある。待考。”。東洋文庫389，平凡社，1980年。

⁵《太平廣記》卷133“報應”，中華書局，1961年，第三冊，第949頁，見注53。

⁶ [清]沈自南撰《藝林彙考》“飲食篇”，卷二，中華書局，1988年，第181頁。驢馬板腸作為美食，由來久矣，古代常有將心愛之馬殺了來滿足所愛之人口味之好的事例：

韓莊敏丞相嗜食驢腸，每宴客必用之，或至於再三，欲其脆美，而腸入鼎，過熱則糜爛，稍失節則堅韌。庖人畏刑責，但生縛驢於柱，才報酌酒，輒旋刺其腹，抽腸出，洗治，略置湯中，便取之，調

“腸”與“驥”字形相去甚遠。

只有一條材料，是說有一種馬，稱之為“肉鬃馬”。唐代著名詩人杜甫有《鄧公驄馬行》詩，其中有“隅目青熒夾鏡懸，肉駿礮礮連錢動”句，“肉駿”一詞，宋代兩位名人同時懷疑是“肉驥”之誤。蘇軾說：

余在岐山，見秦州進一馬，鬃如牛，項下重胡倒立，毛生肉端，蕃人云此肉駿。乃知《鄧公驄馬行》“肉駿礮礮連錢動”，當作“肉驥”⁷。

另一位名人王安石也有此懷疑。據宋人蔡啓《詩話》記載：

今世所傳子美集本，王翰林原叔所校定，辭有兩出者，多並存於注，不敢徹去。至王荊公為《百家詩選》始參考擇其善者定歸一辭，如“先生有才過屈宋”，注：“一云先生所談或屈宋”，則舍正而從注。“且如今年冬，未休關西卒”，注：“一云如今縱得歸，休為關西卒”，則刊注而從正。若此之類，不可概舉。其采擇之當，亦固可見矣。惟“天闕象緯逼，雲臥衣裳冷”，闕字與下句語不類。“隅目青熒夾鏡懸，肉駿礮礮連錢動”，肉駿，於理若不通，乃直改闕作關，改駿作驥，以為本誤耳⁸。

關於“肉駿”是否為“肉驥”，將在後文論述。但即使“肉驥”確實為頸項突出且下垂的部分，可以製作出特殊的佳餚，但那是馬之“肉驥”，驢並沒有那樣的“肉驥”。

後讀《鹽鐵論·散不足》篇謂：“古者不粥飪，不市食。及其後，則有屠沽，沽

劑五味以進。而持紙錢伺於門隙，俟食畢，放箸無語，乃向空焚獻焉。在秦州日，一客中席起更衣，自公廚旁過，正見數驢咆頓柱下，皆已剝腸而未即死，為之悚然。客生於關中，常食此肉，自此遂不復挂口。《夷堅志》丁卷一“韓莊敏食驢”。[日]株式會社中文出版社，1975年，第411頁。)

順時秀：姓郭氏，字順卿，行第二，人稱之曰“郭二姐”。姿態閒雅，雜劇為閨怨最高，駕頭諸旦本亦得體。劉時中待制嘗以“金簧玉管，鳳吟鸞鳴”擬其聲韻。平生與王元鼎密。偶疾，思得馬板腸，王即殺所騎駿馬以啗之。阿魯溫參政在中書，欲囑意于郭。一日戲曰：“我何如王元鼎？”郭曰：“參政，宰臣也；元鼎，文士也。經綸朝政，致君澤民，則元鼎不及參政；嘲風弄月，惜玉憐香，則參政不敢望元鼎。”阿魯溫一笑而罷。（王雲五主編《叢書集成初編》本，黃雪寰輯《青樓集及其他四種》，中華民國二十八年，初版第2頁。)

日本古籍中也有“驢腸”的記載。在《庭訓往來》（《續群書類從》第十三輯，第361卷，第1141頁。經濟雜誌社明治四十年印行）、《尺素往來》（《新校群書類從》卷一百四十一，第614頁，內外書籍株式會社昭和六年印行。）以及《宗五大草紙》（上）、《奉公覺悟之事》（一）、《撮壤集》“羹類”中（《增補語林倭訓采》（下），《撮壤集》第41頁。皇典講究所印刷部，明治三十一年）均載有“驢腸羹”一味。訓讀為“ろちゃかん”。與“羊羹”一樣，日本的“驢腸羹”也與驢無涉，只是引進來一個食物的名稱，其實也是一種“菓子”。但也說明在中國會流行以驢腸為原料的“驢腸羹”這一美味。

⁷華東師範大學古籍研究所點校注釋《東坡志林、仇池筆記》第215頁，《仇池筆記》第24“杜子美詩”。華東師範大學出版社，1983年。

⁸郭紹虞輯《宋詩話輯佚·蔡寬夫詩話》下冊，一五“王荊公校改杜集”，中華書局，1980年，第384頁。

酒市脯魚鹽而已。今熟食遍列，殺施成市，作業墮怠，食必趣時，楊豚韭卵，狗膾馬脰，煎魚切肝，羊淹雞寒，犄馬酪酒，蹇捕胃脯，膾羔豆賜，覈臚鷹羹，臭臠甘瓠，熟梁豕炙。”始疑“驢駮”當為“驢脰”之誤。

此段話王貞璿先生翻譯如下：

古時候，沒有賣熟食的，也不在市場上買喫的東西。到了後來，才有殺豬、宰牛、賣酒的，不過也就是賣酒、賣熟肉、賣魚、賣鹽罷了。現在，街上店鋪裏熟食擺滿了櫃檯，菜餚陳列形成了一個市場，勞動時很懶散，喫東西卻務求趕時令，嘗新鮮。烤豬肉，韭菜炒雞蛋，切得很細的狗肉、馬肉，油炸的魚，切好的肝，醃羊肉，冷醬雞，馬奶酒，驢肉干，美味胃脯，燉小鳥，雁肉湯，醃鮑魚，甜瓠瓜，還有精熟的米飯和燒豬⁹。

王貞璿先生將“馬脰”解釋為“脰(juān)即‘臠’，北方稱‘鞭’，可下酒。”(同上，注5)

馬北非注《鹽鐵論》謂：“馬脰(zuì)，小馬的陽物。”¹⁰

林乃橐先生雖認為“馬脰”即“馬鞭”，但解釋為“紅燒馬鞭”¹¹，不知何據？他的這一觀點，也有一些學者贊同¹²。

“脰”，最早出現在老子《道德經》當中。

含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而脰作，精之至也。終日號而嗷不啞，和之至也。精和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早亡。(《道德經 55 章》)

對“未知牝牡之合而脰作，精之至也”一句，歷代校注雖有差別，但均認為所指為雄性動物生殖器。

朱謙之先生引諸家解釋，對“脰”的諸異體字論之甚詳，現不憚冗長，引述如下：

嚴可均曰：“而峻作”，王弼作“而全作”。釋文引河上作“峻”，本一作“脰”。“精之至”，河上、王弼“至”下有“也”字，下句亦然。

⁹王貞璿譯注、王利器審定《鹽鐵論譯注》，吉林文史出版社，1995年。

¹⁰馬北非《〈鹽鐵論〉校注》，中華書局，1984年，第235頁注5。

¹¹林乃橐《中國飲食文化》，商務印書館，1997年，第68頁。

¹²安忠義先生將這段話概括為：包括揚(即烤羊羔)、豚(烤乳豬)、韭卵(韭黃炒蛋)、狗膾(切片醬狗肉)、馬脰(紅燒馬鞭)、煎魚(豉汁煎魚)、切肝(白灼豬肝)、羊淹(臘羊肉)、雞寒(冷盤醬雞)、犄馬酪(酥油)、酒(酸馬奶酒)、蹇捕(野豬火腿)、胃脯(醬肚醬肉)、膾羔(燻燒羊羔)、豆賜(甜豆腐腦)、白鮑(白灼鮑魚)、甘瓠(甘脆泡瓜)、熟梁和炙(糯小米叉燒烘飯)。安忠義《從漢簡等資料看漢代的食品加工技術》，《魯東大學學報》2006年3期，第47-52頁。

魏稼孫曰：“而作”，“而”下原空一格，嚴臆增“峻”字，禦注泐。

羅振玉曰：敦煌本、景福本亦作“峻”。“精之至也”，景龍、禦注、敦煌三本均無“也”字，下“和之至也”同。

謙之案：遂州、碯溪、樓正、柰卷、嚴、顧、彭、王羲之、趙孟頫諸本並作“峻”，傅、範作“脗”，高翻作“屨”。范應元曰：“‘脗’，傅奕與古本同，今諸本多作‘峻’。玉篇‘脗’字注亦作‘峻’、‘屨’，系三字通用，並子雷切，赤子陰也。”

俞樾曰：按“而全作”，“全”字之義未詳。王注：“作，長也，無物損其身，故能全長也。”說殊未安。河上本“全”作“峻”，而其注曰：“赤子未知男女之合會，而陰作怒者，由精氣多之所致也。”是以“陰”字釋“峻”字。《玉篇》肉部：“脗，赤子陰也。”“峻”即“脗”也。疑王氏所據本作“全”者，乃“會”字之誤。“會”者，“陰”之本字……老子古本，蓋從古文作“會”，而隸書或爲“會”，武梁祠堂畫象“陰”字左旁作“會”是也。“會”字闕壞，止存上半，則與“全”字相似，因誤爲“全”矣。是故作“會”者老子之原文，作“全”者“會”之誤字，作“峻”者其別本也。王氏據誤本作注，不能訂正，遂使老子原文不可復見，惜之。

易順鼎曰：按釋文云：“河上本一作脗。”又引說文：“脗，赤子陰也。”說文無“脗”字，據此則唐本有之。玉篇亦云“脗，赤子陰也”，即本說文之義。是說文本收“脗”字，蓋即出於老子。“脗”“全”音近，故或假“全”爲之。王注之誤，在於望文生義，不知“全”爲“脗”之假借。¹³

長沙馬王堆漢墓出土之養生醫書《十問》中，也有“脗”字，不過寫作“竣”，各方校注者均注作“脗”，可證當時稱生殖器爲“脗”較普遍：

王子喬父問彭祖曰：“人氣何是爲精乎？”彭祖答曰：“人氣莫如竣（脗）精。竣（脗）氣宛（菀）閉，百脈生疾；竣（脗）氣不成，不能繁生，故壽盡在竣（脗），竣（脗）之葆愛，兼予成左（佐），是故道者發明唾手循辟（臂），摩（摩）腹，從陰從陽，必先吐陳，乃翕竣（脗）氣，與竣（脗）通息，與竣（脗）飲食，飲食完竣（脗），如養赤子。赤子驕悍數起，慎勿出入，以修美湮（理），軋白內成，何病之有？坡（彼）生有央（殃），必卞（其）陰精漏泄。”¹⁴

關於“峻”，《唐韻》謂：“臧回切，同脗，赤子陰也。”《集韻》謂：“津垂切，音屨；臧戈切，音坐；祖誅切，音澤。義並同。或作屨。”顯然，“屨”應爲“屨”之訛誤。

¹³朱謙之《老子校釋》，中華書局，1984年，第221-222頁。

¹⁴魏啓鵬、胡翔驊《馬王堆漢墓醫書校釋》第二冊，成都出版社，1992年，第113頁。

當今粵語仍稱男性生殖器為“脬”。“脬，tsœŋ，小男孩的生殖器：脬仔，脬脬，鳩脬，義同前。讀書音 tsøyŋ，口語變讀 œ 韻。俗稱‘鳩鳩 kuŋ kuŋ’。”¹⁵

但也有另外一種解釋。

張孟倫先生將“馬脬”之“脬”解釋為“同臠，少汁的肉”¹⁶。他的觀點顯然受了楊樹達先生的影響¹⁷。

王利器注曰：“楊樹達曰，‘脬’字，今本《說文》無，《老子音義》引《說文》云：脬，赤子陰也。與此義不合。此脬，假為臠，《說文》：臠，臠也。《文選》曹子建《名都賦》注引《倉頡解詁》云：臠，少汁臠也。‘脬’之為‘臠’，猶‘俊’之為‘儻’矣。案《文選·招魂》：鵠酸臠臠。《集注》：王逸曰：臠，小臠也。呂向曰：臠，臠也。”¹⁸

而且有“上至邯鄲，趙王庶兄鬍子進狗腓、馬醢”¹⁹可證。

雖然《東觀漢記》中記載鬍子給光武帝進狗腓、馬醢，與《鹽鐵論》所述似乎暗合。但《鹽鐵論》所舉均為市肆所賣熟食，當以醬制類食物為主。所舉的近二十種食物當中，流質的只有酒和雁羹兩種，因此，狗腓、馬脬符合市肆買賣的場合。且西漢鹽鐵會議召開於昭帝始元六年（公元前81年），《鹽鐵論》約撰于三十餘年後的元帝時（公元前50年左右），而鬍子給劉秀食用狗腓、馬醢的事發生在昆陽之戰後（更始元年，即公元23年）不久（劉秀至邯鄲鎮撫河北時），事隔70多年，未必當時在市肆流行的食物在此時仍同時供之于來客，兩者當不可同日而語。

因此，筆者認為《鹽鐵論》所記載之“馬脬”，正如學者們所說，應為雄性馬的生殖器。這樣，與“駝峰炙”同列的“驢驥”就好解釋了，其實就是中國人慣稱的“驢鞭”——雄驢的生殖器，只不過當時寫作“脬”。形成于東漢時期的《神農本草經》中已然出現白馬陰莖用於治病，更說明馬脬食用歷史之悠久。

二、從“脬”到“駿”到“驥”

按動物之肢體，古代多作形聲字，以偏旁表其意，從肉，如上舉。查《說文解字》卷十“馬部”，共124字，即便馬和驢，除“驥”外，並無以“馬”作偏旁來表

¹⁵李榮主編、白宛如編纂《廣州方言詞典》，江蘇教育出版社，1998年，第31頁。此條材料線索為王丁先生提供，特此致謝。

¹⁶張孟倫《漢魏飲食考》，蘭州大學出版社，1988年，第51頁。

¹⁷“樹達案：《東觀漢記光武紀》云：‘光武至河北，趙王庶兄鬍子進狗腓馬醢。’案：狗腓即狗臠也，《說文》‘肉’部云：臠，臠也，從肉雋聲，讀若纂，或作燠。《文選》注引《倉頡解詁》云：‘臠，少汁臠也。’脬、臠音近，文假‘脬’為‘臠’耳。”（楊樹達《鹽鐵論要釋》，科學出版社1957年，第44頁。）

¹⁸王利器《鹽鐵論校注（定本）》，中華書局，1992年，第386頁，注181。

¹⁹ [東漢] 劉珍等撰、吳樹平校注《東觀漢記校注》卷一“世祖光武皇帝”，中州古籍出版社，1987年，第5頁。

義某部分肢體或組織的字。因此，“驥”字顯然為誤。

那麼，“脰”是如何訛為“驥”的呢？

今本《說文解字》卷四“肉部”：“脰，赤子陰也。從肉夂聲。”“驥，馬之良材者，從馬夂聲，子峻切。”所以“脰”與“驥”同聲。但宋本《說文解字》“肉部”無“脰”字，由上引朱謙之先生注《老子》可知，唐代文獻多作“峻”字，是知唐人不常用“脰”，多以他字替代，或寫作“驥”，進而訛為“驥”，如同上舉時或寫作“竣”、“峻”、“屨”一樣。這或許是段成式或後來傳抄者致誤之原因吧。

前述蘇軾和王安石均認為杜詩“肉驥”一詞“於理不通”，當改作“肉驥”。蘇軾甚至舉出他看到秦州（今天水）所進的一匹馬的特殊之處，蕃人稱作“肉驥”，因此認為“肉驥”當為“肉驥”。實際上，杜甫所見鄧公馬為大宛汗血馬，非“蕃人”所進之吐蕃馬。“肉驥”不一定指頸項的突出肌肉。因此，將“肉驥”改為“肉驥”當是對杜甫詩的誤解。

唐人將類似馬的特徵寫作“肉驥”非止杜甫詩一處。令狐楚《進異馬駒表》謂：“臣某言：得當道征馬使穆林狀稱：忻州定襄縣王進封村界，去五月十二日夜，孳化馬羣內異駒一疋，白駟文馬，畫圖送到者。臣謹差虞候辛峻專往考驗，並母取到太原府，而毛色變換，與青駟色，駝頭跌額，紅鼻肉驥，尾上茸毛，額帶星及旋，肋骨左右各十八枝，四蹄青兩眼黑……”²⁰也寫作“肉驥”而非“肉驥”。所以杜詩謂“肉驥”，乃“肉脰”，猶民間謂“肉尿”也，或者指某部分突出之肌肉或骨骼。

看來，唐人時或將“脰”寫作“驥”。自蘇軾、王安石以後，諸家文獻才將類似的馬稱作“肉驥馬”。

元人佚名撰《饌史》引《酉陽雜俎》這條材料，已然寫作“驥驥”²¹，則傳抄致誤或更早。

民間將雄性動物生殖器稱為“尿”（《西安方言詞典》寫作是字，也有寫作‘球’字的）²²，也稱作“龜”。

按：龜，《唐韻》：居追切。《集韻》：居遼切。《韻會》：居為切。又《廣韻》：居求切。又《集韻》、《韻會》：祛尤切。《正韻》：驅尤切。應劭注《漢書·地理志》“龜茲”之“龜”：音丘²³。“驥”即“脰”的假借，而“脰”也即“龜”，“龜”，今日許多地方方言正指雄性生殖器。

因此，杜詩謂“肉驥”，乃“肉脰”，也即“肉尿”。

即使杜詩之“肉驥”確為“肉驥”，但那是指馬，無論如何驥沒有那樣的特徵（關

²⁰ 《全唐文》第06部·卷五百四十“令狐楚”，中華書局影印本第六冊，第5487頁，1983年。

²¹ [日]篠田統、田中靜一集《中國食經叢書下·饌史》，書籍文物流通會出版發行，昭和四十七年九月，第117頁。

²² 李榮主編、王軍虎編纂《西安方言詞典》，江蘇教育出版社，1998年第二版，第183頁。

²³ 《前漢書·地理志》第八下，卷二十八下。第1617-1618頁。注6。

於“肉駿”究竟指何種特徵的馬，筆者雖生長西北，閱馬不少，但至今不得要領。

這樣，我們有理由相信《西陽雜俎》的“驢驘”原當寫為“驢駿”，或因形近而誤為“驢驘”，或如同蘇軾、王安石一樣，傳抄者由於不解“驢駿”即“驢駿”而徑改為“驢驘”，而“驢駿駝峰炙”當非“驢駿炙、駝峰炙”，而是兩種加工方法。

三、由食驢到食“驢駿”

家驢 [equus asinus] 起源於北非。約公元前 4000 年左右中國新疆一帶開始蓄養²⁴。《中國食物事典》謂：“家驢被認為是原產於北非的動物，經由印度傳入中國。殷商時已經作為家畜而被飼養，是一種古老的家畜。”²⁵《家畜文化史》一書認為：“中國唐虞時期，驢尚屬於‘奇畜’，《史記》的《匈奴列傳》有‘匈奴奇畜驢驘也’的說法。因此，當時的中國還沒有驢。或者即使知道，也因為少而不常飼養。但當時邊境的少數民族卻飼養有很多，驢在中國內地飼養開始於與烏孫、大宛、大月氏等少數民族的交流。西方的奇異動物被引入中國應在漢代。”²⁶尚無信史證明中原飼養驢起源於何時，但至遲在戰國末期，驢可能已經作為交通工具而被西部一帶飼養。

關於驢在中國的蓄養使役歷史，顧炎武《日知錄》說之甚詳：

驢驘：自秦已上傳記無言驢者，意其雖有而非人家所常畜也。《爾雅》無驢而有麒麟，身長須而賊，秦人謂之小驢，《逸周書》：伊尹為獻，令正北空同、大夏、莎車、匈奴、樓煩、月氏諸國以橐駝、野馬、駒駘、馱駘為獻。驢父馬母曰羸，馬父驢母曰馱駘。《古今注》：以牡馬牝驢所生謂之驘。《呂氏春秋》趙簡子有兩白驘，甚愛之。李斯《上秦王書》言：駿良馱駘。鄒陽《上梁王書》亦云：燕王按劍而怒，食以馱駘。是以為貴重難得之物也。司馬相如《上林賦》駒駘、橐駝、蛩蛩、驪駘、馱駘、驢驘。王褒《僮約》：調治馬驢，兼落三重。其名始見於文。而賈誼《吊屈原賦》：騰駕罷牛兮驂蹇驢。《日者列傳》：騏驎不能與罷驢為駟。東方

²⁴楊再《中國養驢史話》，張仲葛、朱先煌主編《中國畜牧史料集》，科學出版社，1986年，第123頁。

²⁵田中靜一編著、洪光柱監修《中國食物事典》，柴田書店，1991年，第262頁：“ロバは北アフリカの原産といわれる動物で、中國にはインドを經由して入り、殷代にはすでに家畜として飼育されたいたとされる古い家畜である。”

²⁶加茂儀一《家畜文化史》，財團法人法政大學出版局，1973年，第490頁：“中國では唐虞の時代には驢はまだ奇畜に属していた。すなわち《史記》の「匈奴列傳」によると「匈奴奇畜驢驘也」とある。したがって當時はまだ中國には驢はいなかった。あるいは知られていたとしても、少なくともそれはふつうに飼われていなかったことは事實である。しかし、當時の邊境の蠻族は盛んにこれを飼っていた。そして驢が中國本土にはいつてきたのは、それらの蠻族であった烏孫、大宛、大月氏らと中國との交通が始まり、西方の珍品、奇物が中國にもたらされた漢の時代である。”

朔《七諫》：要褻奔亡兮騰駕橐駝。劉向《九歎》：卻騏驥以轉運兮，騰驢騾以馳逐。揚雄《反離騷》：騁驂騶以曲躡兮，驢騾連蹇而齊足，則又賤之爲不堪用也。嘗考驢之爲物，至漢而名，至孝武而得充上林，至孝靈而貴幸。《後漢書·五行志》：靈帝于宮中西園駕四白驢，躬自操轡，驅馳周旋，以爲大樂。於是公卿貴戚轉相仿效，至乘輜駟以爲騎從，互相侵奪，賈與馬齊。然其種大抵出於塞外。自趙武靈王騎射之後，漸資中國之用。《鹽鐵論》：騾驢驢駝駝（引者注：此處衍一“驢”字），銜尾入塞，驛奚駟馬，盡爲我畜。杜篤《論都賦》：虜徵僂驅騾驢、馭宛馬、鞭馱馱。《霍去病傳》：單于遂棄六騾。《匈奴傳》：其畜畜則橐駝、驢騾、馱馱、駒駝、驛奚。《西域傳》：鄯善國有驢馬，多橐它。烏托國有驢無牛。而龜茲王學漢家儀，外國胡人皆曰驢非驢，馬非馬。若龜茲王所謂騾也。可見外國之多產此種，而漢人則以爲奇畜耳²⁷。

史載，漢武帝伐大宛時，徵發的交通工具中，就有不少驢：“赦囚徒材官，益發惡少年及邊騎，歲餘而出燉煌者六萬人，負私從者不與，牛十萬，馬三萬餘匹，驢騾橐它以萬數。多齎糧。兵弩甚設，天下騷動。”²⁸而在漢與匈奴的戰爭中，多次俘獲匈奴的頭口，其中驢占了不少：“以惠爲校尉，持節護烏孫兵，昆彌自將翎侯以下五萬餘騎從西方入至右穀蠡庭，獲單于父行及嫂居次、名王、騎將以下三萬九千人，得馬牛驢騾橐它五萬餘匹，羊六十餘萬頭。”²⁹“羌復敗散。頰追至穀山上下門窮山深谷之中，處處破之，斬其渠帥以下萬九千級，獲牛馬驢騾毳裘廬帳什物，不可勝數。馮禪等所招降四千人，分置安定、漢陽、隴西三郡，於是東羌悉平。凡百八十戰，斬三萬八千六百餘級，獲牛馬羊驢騾駝四十二萬七千五百餘頭，費用四十四億，軍士死者四百餘人，更封新豐縣侯，邑萬戶。”³⁰但漢匈戰爭之前，驢可能還主要飼養在西部，大多依賴於與邊境少數民族的交易。

上引《鹽鐵論·力耕第二》尚有“騾驢駝駝，銜尾入塞，驛奚駟馬，盡爲我畜。”、“今騾驢之用，不中牛馬之工”的說法³¹。當然還不會出現以驢的生殖器爲佳餚的記載。而馬的飼養歷史在中原已經很悠久，所以出現“馬脰”。

漢匈戰爭和張騫鑿空後，中原和西域的來往進一步密切，中西交流到了一個空前的階段，史料中不時出現驢的蹤影。

漢靈帝在宮中駕驢車，遭到了人們的非議：“續漢志曰：驢者，乃服重致遠，上

²⁷黃侃、張繼校勘《原抄本日記錄》，卷二十九，臺灣明倫出版社，中華民國五十九年十月第三版，第835-836頁。本引在部分地方重新做了標點。

²⁸《史記》卷一百二十三“大宛列傳”第六十三，中華書局校點本，第十冊，第3176頁。

²⁹范曄撰、唐李賢等注《後漢書》卷八，“孝靈帝紀”第八，中華書局點校本，第二冊，第346頁。

³⁰范曄撰、唐李賢等注《後漢書》卷六十五，列傳第五十三，中華書局校點本，第八冊，第2153頁。

³¹《鹽鐵論·力耕第二》。同上注，第28頁。

下山谷，野人之所用耳，何有帝王君子而驂駕之乎？天意若曰國且大亂，賢愚倒植，凡執政者皆如驢也。”³²這和驢的形象不好有關，人們總是拿驢和馬作比較，嘲笑驢的身形和速度，騎乘者往往成爲人們的笑柄³³。

“諸葛恪，字元遜，瑾長子也。少知名，弱冠拜騎都尉，與顧譚張休等待太子登講論道藝，並爲賓友。從中庶子轉爲左輔都尉。恪父瑾面長似驢，孫權大會羣臣，使人牽一驢入，長檢其面，題曰‘諸葛子瑜’。恪跪曰：乞請華益兩字。因聽與華。恪續其下曰‘之驢’。舉坐歡笑，乃以驢賜恪。”³⁴

“導嘗與恢戲爭族姓，曰：人言王葛，不言葛王也。恢曰：不言馬驢，而言驢馬，豈驢勝馬邪！其見親狎如此。”³⁵但驢的叫聲似乎獲得了一些士人的青睞，學驢鳴以博得他人一笑的事例成爲率性不拘禮節的寫照。

“戴良字叔鸞，汝南慎陽人也。曾祖父遵，字子高，平帝時，爲侍禦史。王莽篡位，稱病歸鄉里，家富，好給施，尚俠氣，食客嘗三四百人。時人爲之語曰：關東大豪戴子高。良少誕節，母憚驢鳴，良嘗學之以娛樂焉。”³⁶

《世說新語·傷逝》：“王仲宣好驢鳴。既葬，文帝臨其喪，顧語同遊曰：‘王好驢鳴，可各作一聲以送之。’赴客皆一作驢鳴。”³⁷

“及其將葬，時賢無不畢至。孫楚雅敬濟，而後來，哭之甚悲，賓客莫不垂涕。哭畢，向靈床曰：卿常好我作驢鳴，我爲卿作之。體似聲真，賓客皆笑。楚顧曰：諸君不死，而令王濟死乎。”³⁸

以學驢鳴爲樂說明南方蓄養不多，以驢爲稀罕之物。地處南方的東晉孝武帝尚難以見到：“孝武未嘗見驢，謝太傅問曰：‘陛下想其形，當何所似？’孝武掩口笑云：‘正當似豬。’”³⁹雖是小說家言，然作者距時代較近，當非虛言。

上舉《鹽鐵論》“塞捕胃脯”是最早的以驢肉爲食的記載，而到了魏晉南北朝時期，以驢肉爲食的記載漸多。

《太平御覽》卷八百二十八引《晉後記》：“成都王圍京邑，城中魚肉無出，營巷賣死驢馬肉，雜死人肉賣之。”⁴⁰

“又遣宮人與男子裸交於殿前。生剝牛羊驢馬，活爛雞豚鵝，三五十爲羣，放之殿中。或剝死囚面皮，令其歌舞，引羣臣觀之，以爲嬉樂。宗室、勳舊、親戚、忠良

³² 范曄撰、唐李賢等注《後漢書》卷八“孝靈帝紀”第八，中華書局點校本，第二冊，第346頁。

³³ “故騏驎不能與罷驢爲駟，而鳳皇不與燕雀爲羣，而賢者亦不與不肖者同列。”《史記》卷一百二十七“日者列傳”第六十七，中華書局校點本，第十冊，第3219頁。

³⁴ 陳壽撰、裴松之注《三國志》卷六十四《吳書》十九，中華書局校點本，第五冊，第1429頁。

³⁵ 《晉書》卷七十七，列傳第四十七，中華書局點校本，第七冊，第2041-2042頁。

³⁶ 《後漢書》卷八十三，列傳第七十三，中華書局校點本，第十冊，第2772頁。

³⁷ 楊勇著《世說新語校箋》：“傷逝第十七”，臺灣正文書局有限公司，2000年，第581頁。

³⁸ 《晉書》卷四十二，列傳第十二，中華書局點校本，第四冊，第1207頁。

³⁹ [南朝梁] 殷芸編纂、周楞伽輯注《殷芸小說》，上海古籍出版社，1984年，第34頁。

⁴⁰ 《太平御覽》卷八百二十八，中華書局影印本，第四冊，1960年，第3693頁。

殺害畧盡，王公在位者悉以疾告歸，人情危駭，道路以目。”⁴¹

雖然虐殺暴露了統治者的荒淫殘暴，但也反映此時驢肉已經和豬雞牛羊等同列宮廷飲食原料之中。因此，《中國食物事典》謂“清代以前的飲食著作，例如在清代乾隆年間的飲食著作《調鼎記》所列的2260多種食物烹飪法中，不見驢肉的烹飪方法。”⁴²不確。

賈思勰的《齊民要術》中，就記載了當時驢肉的做法：“作臠肉法：驢、馬、豬肉皆得。臘月中作者良，經夏無蟲；餘月作者，必須覆護，不密則蟲生。臠臠肉，有骨者，合骨臠剉。鹽、曲、麥粦合和，多少量意斟酌，然後鹽、麴二物等分，麥粦倍少於麴，和訖，內甕中，密泥封頭，日曝之。二七日便熟。煮供朝夕食，可當醬。”⁴³《鹽鐵論》謂“蹇捕胃脯”，“胃脯”如即驢板腸，則以驢肉為食更早。

南陳的亡國之君東昏侯陳叔寶甚至以驢肉為最愛。“既見宥，隋文帝給賜甚厚，數得引見，班同三品。每預宴，恐致傷心，為不奏吳音。後監守者奏言：叔寶云：既無秩位，每預朝集，願得一官號。隋文帝曰：叔寶全無心肝。監者又言：叔寶常耽醉，罕有醒時。隋文帝使節其酒，既而曰：任其性。不爾，何以過日！未幾，帝又問監者叔寶所嗜，對曰：嗜驢肉。問飲酒多少，對曰：與其子弟日飲一石。隋文帝大驚。”⁴⁴

到了唐代，驢的形象不僅見之于文學作品的專門描寫⁴⁵，而且出現在了藝術作品中，1956年西安土門村就出土了一件騎乘驢的雕像⁴⁶：



⁴¹ 《晉書》卷一百十二，中華書局校點本，第九冊，第2879頁。

⁴² 田中靜一編著、洪光柱監修《中國食物事典》，柴田書店，1991年，第263頁：“清代以前の料理書、例えば、清に乾隆年代の料理書といわゆる〈調鼎記〉には1書で2260餘種も料理が出ているが驢肉料理は見られず……”。《飲膳正要》卷一“妊娠所忌”條也有“食驢肉令子延月”的說法。

⁴³ 繆啓愉《齊民要術校釋》卷九“作宰、臠、糟、苞第八十一”，第505頁，農業出版社，1982年。

⁴⁴ 《南史·陳本紀下》，卷十，中華書局校點本，第一冊，第310頁。

⁴⁵ 如柳宗元著名的作品《黔之驢》；敦煌文獻S.1477號《祭驢文》等。（《英藏敦煌文獻》三冊，第79頁，四川人民出版社，1990年。）

⁴⁶ 《陝西、甘肅、新疆出土漢唐絲綢之路文物展》，第27圖。讀賣新聞社，1979年。

而以驢肉爲食也多見于史料。在像吐魯番、河西這樣飼養驢較多的地區，以驢肉爲食當很普遍。地處西部的敦煌乃至河西，是傳統的養驢地區。驢在這裏不僅是歷代政府用於戰爭的重要交通工具，也是普通人家用于農耕、運輸、碾磨的主要役畜，當然也是肉食來源之一。晚唐五代時期，敦煌文書中記載了數則使用驢的資料：如 P.3763V、S.4649、S.4657、S.1403 等卷中都有僱驢和使役驢的記載。而 P.2862V+P.2626V《唐天寶年代敦煌郡會計牒》則記載了當時敦煌郡各戍“供使”驢的狀況以及驢皮、驢肉處理的資料：

……

- 27 合同前月日見在驢惣肆拾捌頭，並父。
- 35 合同前月日見在駝牛驢皮惣捌拾貳張
- 36 柒拾張 驢皮 貳張駝皮
- 37 壹拾張牛皮
- 63 合同前月日見在供使驢惣壹伯頭；
- 64 壹拾三頭烏山戍，壹拾肆頭雙泉戍，
- 65 貳拾壹頭第五戍，貳拾頭冷泉戍，
- 66 三拾貳頭廣明戍。

……

甚至驢也充當“長行”的艱巨任務：

……

- 113 合同前月日見在長行驢惣壹拾頭 並父……

這些由政府參養的驢死後有規定的處理辦法：

……

- 115 合同前月日見在死驢馬肉錢價惣陸疋壹丈肆寸絕練貳碩柒斗壹
- 116 勝口合粟踏叁拾柒枚襍頭叁拾陸張皮壹拾叁斤肆銖口臚捌阡
- 117 口口拾捌文伍分錢叁拾柒斤膠……⁴⁷

顯然，官驢、馬死後，通過出賣或交換肉、皮，以獲得其他物資。“死驢馬肉”之所以有“錢價”，正是驢肉作爲食原料的真實寫照。可見，敦煌人也一直以驢肉爲食。時至今日，驢肉仍是敦煌人的傳統美食，當地的“驢肉黃面”有一定的知名度。

發現于敦煌的《備急單驗藥方卷》上也有數則以驢之某部位爲原料的藥方：

S.9987A《備急單驗藥方卷》有以驢蹄治療“赤痢”方：“又方：取驢蹄燒作灰，

⁴⁷《法藏敦煌西域文獻》16册，第332-342頁。上海古籍出版社，2001年。參照唐耕耦、陸宏基編《敦煌社會經濟文獻真迹釋錄》第一輯，書目文獻出版社1986年，第468-478頁。本錄個別字與之稍異。

和酒服之。”⁴⁸

S.3347：“又方：取驢脂一升，熬令熟，濾去滓，蔥白一握，細切，於□□訖，貯瓷器中，和羹粥酒任食多少，每服訖，即法□□須喫一碗蔥豉粥，無所禁忌。”⁴⁹吐魯番阿斯塔納唐代墓葬文書中也有“驢脚壹節”的記載⁵⁰。

在內地，一些殘暴的虐食者爲了滿足特殊的口味，將早期的虐殺方式更推進一步，創造了烤炙活驢這一駭人聽聞的烹調方式，最有名的要數武則天的寵臣張氏兄弟了：

周張易之爲控鶴監，弟昌宗爲秘書監，昌儀爲洛陽令，競爲豪奢。易之爲大鐵籠，置鵝鴨於其內，當中取起炭火，銅盆貯五味汁，鵝鴨繞火走，渴即飲汁，火炙痛即回，表裏皆熟，毛落盡，肉赤烘烘乃死。昌宗活擱驢於小室內，起炭火，置五味汁如前法。昌儀取鐵槓釘入地，縛狗四足於槓上，放鷹鷂活按其肉食，肉盡而狗未死，號叫酸楚，不復可聽。易之曾過昌儀，憶馬腸，取從騎破脅取腸，良久乃死⁵¹。

唐李詹，大中七年崔瑤下擢進士第。平生廣求滋味，每食鼈，輒緘其足，暴於烈日。鼈既渴，即飲以酒而烹之，鼈方醉，已熟矣。復取驢繫於庭中，圍之以火，驢渴即飲灰水，蕩其腸胃，然後取酒，調以諸辛味，復飲之，驢未絕而爲火所逼爍，外已熟矣。詹一日方巾首，失力仆地而卒。頃之，詹膳夫亦卒。一夕，膳夫復蘇，曰：“某見詹，爲地下責其過害物命，詹對以某所爲，某即以詹命不可違答之。詹又曰：“某素不知，皆狄慎思所傳。”故得以回。無何，慎思復卒。慎思亦登進士第，時爲小諫。（出《玉泉子》）⁵²

唐內侍徐可範，性好畋獵，殺害甚衆。嘗取活鼈，鑿其甲，以熱油注之，謂之鼈鮓。又性嗜籠驢，以驢縻絆於一室內，盆盛五味汁於前，四面迫以烈火，待其渴飲五味汁盡，取其腸胃爲饌。前後烹宰，不記其數。後扈從僖宗幸蜀，得疾。每睡，見群獸鳥雀啄食其肉，痛苦萬狀。又須於床下布火，及以罟網蓋覆，方暫得睡。以日繼夜，常須如此，命將盡，惟一束黑骨而已⁵³。

⁴⁸ 《英藏敦煌文獻》第13冊第5頁。四川人民出版社，1995年。

⁴⁹ 《英藏敦煌文獻》第5冊第52頁。四川人民出版社，1992年。本錄文參考了王淑民《敦煌〈備急單驗藥方卷〉首次綴輯》，分別爲第32行、第143-145行。《中華醫史雜誌》2001年1期，第30卷1期，第46-53頁。

⁵⁰ 阿斯塔那二〇八號墓 73TAM208：23，27，唐長儒主編《吐魯番出土文書》第叁冊，第96頁。第一字只殘存下部一部分，諸家識讀爲“驢”字。文物出版社，1996年。

⁵¹ “叢書集成初編”本《朝野僉載》，中華書局，1885年，第16-17頁。

⁵² 《太平廣記》卷133“報應”，中華書局本，第三冊，1961年，第945頁。

⁵³ 《太平廣記》卷133“報應”，同上，第949頁。

產生這樣的報應故事，說明以驢為對象的虐殺、虐食有一定的普遍性。

當然，以驢肉為食，不獨張氏兄弟等。玄宗李隆基尚未登基時，王琚曾宰殺自家的驢來招待他⁵⁴。睿宗李憲死後，“所司請如諸陵，設千味食內壙中，監護使耀卿建言：‘尚食料水陸千餘種及馬、牛、驢、犢、驘、鹿、鵝、鴨、魚、雁體節之味，並藥酒三十名。盛夏胎養，不可多殺，考求禮據，無所憑依。陛下每申讓帝之志，務存約素，請蠲省折衷。’詔可。”⁵⁵連葬埋的食品中都少不了驢肉。因此，也就有了驢肉烹調方法的總結。而唐代著名的燒尾宴食單中也有“暖寒花釀驢蒸”一味。⁵⁶

以驢之腸胃為饌，如果理解不錯的話，應該就是後世所謂“驢板腸”。識得“驢板腸”為美味，可見食驢歷史已很悠久。《酉陽雜俎》有“魚肉凍脰法：淥肉酸脰，用鯽魚、白鯉；魴、鰈、鰻、鮫，煮驢馬肉用助底鬱。驢肉，驢作鱸貯反。”⁵⁷

由於大量食用驢馬牛等家畜，影響到了農業生產，為了保護生產資料，曾於開元十一年頒佈禁殺馬、驢、牛的詔令：

《禁殺害馬牛驢肉勅》勅：自古見其生，不食其肉；資其力，必報其功。馬牛驢皆能任重致遠，濟人使用。先有處分，不令宰殺，如聞比來尚未全斷，羣牧之內，此弊尤多，自今已後，非祠祭所須，更不得進獻馬牛驢肉，其王公以下及今天下諸州，並諸軍宴設及監牧，皆不得輒有殺害，仍令州縣及監牧、諸軍長官切加禁斷，兼委禦史隨事糾彈。開元十一年十一月。⁵⁸

雖有禁殺詔勅，但仍無法阻遏貴族們的獵奇、嗜欲和口味之好。驢和其他家畜一樣，仍是一些人口中的美味。

在這種奢靡、獵奇的飲食風尚影響下，以公驢的生殖器為食就不足為怪了。如果說《酉陽雜俎》這條材料為孤證的話，唐代的一則笑話可證長安流行吃公驢生殖器，段成式所記不誤：

山東人來京，主人每為煮菜，皆不為美，常憶榆葉，自煮之。主人即戲云：“聞山東人煮車轂汁下食，為有榆氣。”答曰：“聞京師人煮驢軸下食，

⁵⁴ “上于藩邸時，每戲遊城南韋、杜之間。因逐狡兔，意樂忘返。與其徒十數一飲倦甚，休息于封部大樹下。適有書生延上過其家，家貧，止于村妻、一驢而已。上坐未久，書生殺驢拔蒜備饌，酒肉滂霑。上顧而奇之，及與語，磊落不凡。問其姓名，乃王琚也。自是上每遊韋、杜間，必過琚家。琚所諮議合意，益親善焉。及韋氏專制，上憂甚，獨密言於琚。琚曰：‘亂則殺之，又何疑也。’上遂納琚之謀，勘定禍難。累拜為中書侍郎，實預配享焉。”〔唐〕鄭繁《開天傳信記》，王仁裕等撰、丁如明輯校《開元天寶遺事十種》，上海古籍出版社，1985年，第49頁。）

⁵⁵ 《新唐書》列傳第六，“三宗諸子”。中華書局點校本，第12冊，第3598頁。

⁵⁶ [宋]陶穀撰、李益民等注釋《清異錄》（飲食部分），中國商業出版社，1985年，第12頁。

⁵⁷ 《酉陽雜俎》卷七“酒食”。第71頁。此段筆者依自己理解重新作了標點。

⁵⁸ [宋]宋敏求編《唐大詔令集》卷一百九，商務印書館，1959年，第565頁。

虛實？”主人問云：“此有何意？”云：“爲有苜蓿氣。”主人大慚⁵⁹。

“驢軸”正是公驢之生殖器，且加工方式爲“煮”，應和今日煮熟醬漬方式相同。到了近代，驢肉成爲一些地區的美食，至有“天上龍肉，地上驢肉”之美稱⁶⁰。筆者家鄉也有這樣的說法。

即使作爲肉食原料，驢也遭遇了太不道德的對待。不時有令人髮指的虐食驢的現象見諸於史料。據《清稗類鈔》記載，太原在清代，有一賣驢肉的菜館：“鱸香館烹驢：太原之城外，有地名晉祠者，人煙輻輳，商賈雲集。其地有酒館，所烹驢肉最香美，遠近聞名，往者日以千計，羣呼曰鱸香館，蓋借鱸之音爲驢也。其法以草驢一頭，豢之極肥，先醉以酒，滿身排打。欲割其肉，先釘四椿，將足捆縛，而以木一根橫於背，繫其頭尾，使不得動。初以百滾湯沃其身，將毛刮盡，再以快刀碎割。欲食前後腿，或肚，或背脊，或頭尾肉，各隨客便。當客下箸時，其驢尚未死絕也。此館相沿已十餘年，乾隆辛丑，長白巴延三爲山西方伯，聞其事，命地方官查拿，始知業是者十餘人，送按司治其獄，引謀財害命例，將爲首者論斬，餘俱發邊遠充軍，勒石永禁。”⁶¹雖個別地方長官禁止，但虐食驢肉之風從南北朝開始，一直到清代，斷續有之。“天上龍肉，地下驢肉”之謂，背後是駭人聽聞的虐殺。

四、食用動物生殖器的考察

以動物生殖器爲食養生是中國食物史上的一個傳統，充斥於醫食典籍。現舉數則：

1. 白馬陰莖：約成書于東漢的《神農本草經》謂“味咸平，主 [治] 傷中脈絕，陰不起。強志益氣，長肌肉，肥健生子。”⁶² 此後，歷代醫典、食典多有載：“[修治] [藏器曰] 凡收，當取銀色無病白馬，春月遊牝時，力勢正強者，生取陰乾，百日用。[學支曰] 用時以銅刀破作七片，將生羊血拌蒸半日，曬乾，以粗布拭，去皮及干血，挫碎用。[氣味] 甘，咸，平，無毒。[主治] 傷中，脈絕，陰不起，強志益氣，長肌肉肥健，生子。…… [別錄] 益丈夫陰氣。[詵曰] 陰乾，同肉菹蓉等分爲末，蜜丸梧子大。每空心酒下四十丸，日再。百日見效。[甄全曰] 主男子陰萎，房中術偏用

⁵⁹曹林娣、李泉輯注《啟顏錄》卷下，第79頁，上海古籍出版社，1990。此條輯自《太平廣記》卷二五七“嘲諷五”。

⁶⁰田中靜一編著、洪光柱監修《中國食物事典》，柴田書店，1991年，第263頁。加茂儀一《家畜文化史》亦謂：“古代中國人認爲驢肉是‘天上的龍肉’一樣的美味。”（古い時代に中國人は、この家畜の肉を天上の龍の如くに美味な肉として大いに珍重していたといわれている。）財團法人法政大學出版局，1973年。第490頁。

⁶¹ [清] 徐珂《清稗類鈔·飲食》，中華書局，1986年，第13冊，第6445頁。

⁶²王筠默、王恒芬輯著《神農本草經校證》，吉林科學技術出版社，1988年，第394頁。

之。”⁶³

《飲膳正要》謂“白馬莖，味鹹（咸）甘，無毒，主傷中脈絕，強志益氣，長肌肉，令人有子，能壯盛陰氣。”⁶⁴

2. 山獺：汪價《廣自序》：“世之愚僧縱情雕伐，以致陽弱不起，乃求助於禽蟲之末。蛤蚧，偶蟲也，采之以爲媚藥；山獺，淫毒之獸，取其勢以壯陽道；海狗，以一牡管百花，鬻之眇房中之術，何期戕真敗道，貴獸而賤人也。且方士挾采陰之說，謂禦女可得長生，則吾未見蛤蚧成丹、山獺屍解、海狗百日沖舉也。”

“[時珍曰] 山獺出廣之宜州、峽峒及南丹州，土人號爲插翅。其性淫毒，山中有此物，凡牝獸皆避去，獺無偶則抱木而枯。瑤女春時成群入山，以采物爲事，獺聞婦人氣，必躍來抱之，次骨而入，牢不可脫，因扼殺之，負歸，取其陰一枚，直金一兩，若得抱木死者尤奇貴。峒獠甚珍重之，私貨出界者罪至死。然本地亦不常有。方士多以鼠璞、猴胎爲之。試之之法，但令婦人摩手極熱，取置掌心，以氣呵之，即趨然而動，蓋爲陰氣所感故也。此說出范石湖《虞衡志》、周草窗《齊東野語》中，而不載其形狀，亦缺文也。”

李時珍曾斥責“今有方士邪術，鼓弄愚人，以法取童女初行經水服食，謂之先天紅鉛，巧立名色，多方配合，謂《參同契》之金華，《悟真篇》之首經，皆此物也。愚人信之，吞咽穢滓，以爲秘方，往往發出丹疹，殊可歎惡。”⁶⁵

李時珍以批判的態度對待動物生殖器進補，但在他的著作中仍記載了許多這類養生方。

3. 枸杞子燉牛鞭⁶⁶。

4. 豚卵⁶⁷。

5. 牡狗陰莖。《神農本草經》：“味咸平，主傷中，陰痿不起，令強熱大，生子，除女子帶下十二疾。一名狗精。”⁶⁸

“狗精。本經：六月上伏日取，陰乾百日。別錄：[氣味] 咸平，無毒。[思邈曰] 酸。[主治] 傷中，陰萎不起，令強熱大，生子，除女子帶下十二疾。《本經》：治絕陽及婦人陰萎。《日華》：補精髓。”⁶⁹

6. 陰卵。[主治] 婦人十二疾，燒灰服⁷⁰。

⁶³劉衡如、劉山永校注《本草綱目》，華夏出版社，2002年，第1819頁。

⁶⁴ [元] 忽斯慧《飲膳正要》卷三，四部叢刊續編子部，上海涵芬樓景印，中華學藝社借照日本岩崎氏靜嘉堂文庫藏明刊本，第089冊，第9頁。

⁶⁵劉衡如、劉山永校注《本草綱目》，第1323頁。

⁶⁶胡海天、梁劍輝編《飲食療法》，廣東科技出版社1985年，第64頁。

⁶⁷劉衡如、劉山永校注《本草綱目》，第1782頁。

⁶⁸《神農本草經校證》第395頁。

⁶⁹劉衡如、劉山永校注《本草綱目》第1789頁。

⁷⁰劉衡如、劉山永校注《本草綱目》第1789頁。

7. 驢陰莖：[氣味] 甘，溫，無毒。[主治] 強陰壯筋⁷¹。

8. 鹿鞭、鹿精⁷²。

9. 狸陰莖：[主治] 女人月水不通，男子陰癩，燒灰，東流水服⁷³。

10. 雄雞辜丸。據《支那民俗の展望》一書記載，揚州有專門的雄雞辜丸料理，一次要宰殺幾百隻雄雞以取其辜丸，食用的目的也是爲了“補身壯陽”。⁷⁴

就目前所知，常用於養生的雄性動物生殖器計有驢鞭、馬鞭、虎鞭、豹鞭、鹿鞭、狗鞭、海狗鞭、牛鞭、羊鞭、山獺鞭、狐狸鞭等等，不一而足。

由食用雄性動物的陰莖，推及到了腰子、辜丸甚至精液等。女性則食用雌性動物生殖器以補陰。

這種風氣也盛行明代宮廷中：

內臣最好喫牛驢不典之物，曰“挽口”者，則牝具也；曰“挽手”者，則牡具也。又“羊白腰”者，則外腎卵也。至於白牡馬之卵，尤爲珍奇，曰“龍卵”焉⁷⁵。

今日敦煌市面上一對驢的辜丸（稱作“驢蛋”）買到人民幣 88 元，足見珍貴。民間除了以像驢鞭這類原料爲食外，還流行以各種動物生殖器泡酒飲用。爲了滿足一些人的需求，一些生產酒的廠家，甚至將雄性動物生殖器作爲原料釀制在酒中銷售。如流行在市面上的各種“三鞭酒”（酒中加鹿鞭、海狗鞭、狗鞭；或虎鞭、豹鞭、狗鞭；後虎豹不易得，屬國家保護性動物，於是改爲牛鞭、狗鞭、羊鞭、驢鞭等）、“青春靈”（酒中加犛牛鞭、牛辜丸）等等。魯迅先生在《准風月談·中國的奇想》一文中也曾提到：“無論古今，誰都知道，一個男人有許多女人，一味縱欲，後來是不但天天喝三鞭酒也無效，簡直非‘壽終正寢’不可的。”⁷⁶

書肆中流行的“飲食料法”和養生類著作中，以各種動物生殖器爲原料配伍方是其中不可缺少的部分。

據筆者所知，中國西部民間一直有以公驢生殖器爲食的傳統，民間認爲不生育與性能力有關，因此男性要食用此類食物以補陽。雖如此，食驢鞭也並非張揚普遍之事，大多隱其真名而以“金錢肉”、“蝴蝶肉”等而稱之，不登大雅之堂。上個世紀八十年代後，由於經濟的發展，飲食業的繁榮，爲了滿足一些食客追求新奇和“壯陽”的心理，這種本在民間作爲“食療”的一道並不很有名的菜餚，開始公開出現在有名的酒店，食客趨之若鶩，價格不斷攀升，成了一些酒店飯館的當家菜餚，而一批

⁷¹ 劉衡如、劉山永校注《本草綱目》第 1825 頁。

⁷² 後藤朝太郎《支那民俗の展望》，アジヤ學叢書 86，大空社 2002 年 12 月，第 384-385 頁。

⁷³ 劉衡如、劉山永校注《本草綱目》第 1883 頁。

⁷⁴ 《支那民俗の展望》，第 88 頁。

⁷⁵ 《酌中志》卷 20 “飲食好尚紀略”，北京古籍出版社，1994 年，第 183 頁。

⁷⁶ 《魯迅全集》第 5 卷，人民文學出版社，1973 年，第 283 頁。

加工企業也隨之出現。有些生產廠家甚至編造隋煬帝、武則天、楊玉環喜歡金錢肉而作為宮廷貢品的假話來吊食客的胃口，推銷其產品。而當代以西部為背景的文學作品中，也不乏描寫在酒店飯館食用金錢肉的情節。

據中國權威機關分析，驢鞭並不含有特殊的物質成分以增強男性的性欲。其各樣成分如下“驢鞭營養成分表”。

那麼，是什麼原因使中國人熱衷於食用這種既不雅觀、口感也不怎麼好、又難以加工的動物肢體呢？眾所周知，這和中國人以食物養生的觀念有很大關係。

中醫歷來認為“藥食同源”，又主張“以形補形”，“喫什麼補什麼”至今仍是大多數中國人深信不疑的觀點。

驢鞭營養成分表

成分名稱	含量	成分名稱	含量	成分名稱	含量
可食部分	100	水分(克)	60.4	能量(千卡)	143
營養(千焦)	598	蛋白質(克)	29.7	脂肪(克)	0.8
碳水化合物(克)	4.3	膳食纖維(克)	0	膽固醇(毫克)	186
灰份(克)	4.8	維生素A(毫克)	0	胡蘿蔔素(毫克)	0
視黃醇(毫克)	0	硫胺素(毫克)	0	核黃素(毫克)	0
尼克酸(毫克)	0	維生素C(毫克)	0	維生素E(T)(毫克)	0.57
α-E	0	(β-γ)-E	0	δ-E	0
鈣(毫克)	51	磷(毫克)	48	鉀(毫克)	152
鈉(毫克)	698.1	鎂(毫克)	184	鐵(毫克)	6.8
鋅(毫克)	5.28	硒(毫克)	15.09	銅(毫克)	0.11
錳(毫克)	0.16	碘(毫克)	0		

(此表來源於“中國農博網 <http://animal.aweb.com.cn>)

即動物或植物的某一部分，只要和人的肢體相似，就可以補充人的相關部分。馬王堆漢簡中即有“尺蠖之食方，通於陰陽，食蒼則蒼，食黃則黃，唯君所食，以變五色”⁷⁷的說法，可稱之為“以色補色”，當為後世“以形補形”觀念的濫觴。歷來傳世醫典雖無直接論述，但作為養生觀念，卻根植于中國人的內心之中。翻檢歷代中醫醫典，對症食用動物相應部分以治療疾病的醫方比比皆是，如食用腦汁補腦、食肺治療肺病，食肝治療肝病，食胃可治療胃部各種疾病等。豬腰治療腰痛，喫豬肺可以“清補肺經”；喫豬肚可以“溫中和胃”；心悸等症可用豬心炖柏子仁；肝鬱肋痛可用豬肝蒸合歡花，喫豬皮可美容等⁷⁸，前舉明代宮廷宦官喜歡食用“不典之物”即一例。在淫風盛行的明代，甚至有食用同類生殖器以補陽器的駭人聽聞的事例：

又有孫太公者，自云安慶人，以方藥寓京師，專用房中術遊緝紳間。乃

⁷⁷魏啓鵬、胡翔驊《馬王堆漢墓醫書校釋》，成都出版社1992年，第98頁。

⁷⁸以上各食療方見胡海天、梁劍輝編《飲食療法》一書。

調熱劑飲童男，久而其陽痛絕脹悶，求死不得，旋割下和爲媚藥，凡殺稚兒數十百矣！爲緝事者所獲，下詔獄訊治，擬采“割生人律”。或以爲未允，士大夫尚有爲之求貸者。會逢大赦，當事恐其有詞，與奸人王曰干等同斃之獄⁷⁹。

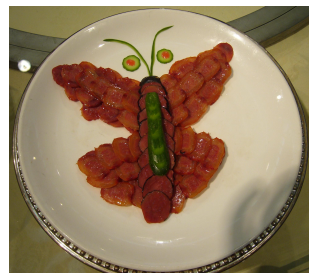
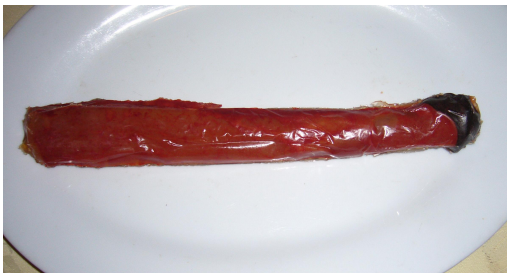
而時至當代，也不時有爲了壯陽而食用同類生殖器的事例報道。

不僅如此，由此推及出的“以形補形”觀念甚至延伸到植物當中，如核桃仁形狀似腦，故補腦；豆類形狀似腎與睪丸，故補腎；杏仁形似心臟，故補心；百合形似肺，故補肺等等，不一而足。這樣的例子也充斥于各種中醫著作。

食用雄性動物生殖器以壯陽與其說是來源於“以形補形”的食物養生醫療觀點，毋寧說來自於人類早期的巫術觀念。通過食用雄性生殖器來滿足男性對性能力增強的欲望，幻想通過食用雄性生殖器，該動物的性能力便可轉移到自身身上，而驢馬生殖器之形狀及碩大則是那些幻想者的首選。

如果“驢驥”確爲“驢脰”之訛誤，則唐代已經烹飪公驢生殖器成爲養生食物，且在長安知名。其加工方式當非“炙”法，因生殖器組織特點，用炙法將無法咀嚼。而《鹽鐵論》中的“馬脰”如果爲公馬的生殖器，則中國人喫雄性動物生殖器的歷史將更早。

前文已經說過，將軍曲良翰是一個具有西部從軍背景的軍人（莊申先生也認爲“曲良翰可能也是來自陝西或甘肅的西北人士”。引文同上），他嫺熟“驢脰”和“駝峰炙”的烹調方法，當非自創，而是將西部一帶的烹調方法引入到長安而已。因此，不獨“駝峰炙”，“驢脰”的加工方法也當傳自西部。上舉數例食用驢肉的史料，其發生地均爲西部也說明西部是傳統的食驢區域。至今在中國西部的陝西鳳翔、甘肅的華池、慶陽、隴西、武威、張掖等地，都有加工驢鞭的傳統。加工的主要方式是煮熟後醬漬，喫用時薄切涼拌。如圖：



飲食療法和食物養生在中國飲食文化的構成中佔有非常重要的地位，中國古代即有“醫食同源”之說。因此，食用雄性動物生殖器以提高性能力，雖源自早期的巫

⁷⁹ “元明筆記史料叢刊”本，[明]沈德符《萬曆野獲編》卷二十八，第三冊，中華書局，1959年，第724頁。

術原理，卻符合中國人的養生觀念。在滿足基本生理需求的基礎上，人們開始有針對性地選擇食物的品種以對身體施加某種影響，這本是對人自身和食物特性認識的一個進步，直到今天，人類仍在探索從食物中獲取對身體有益的元素。但像通過食用生殖器來提高性能力，究竟有無效果？已超出學識所限，筆者無力回答。但食用動物生殖器的行為卻是中國飲食文化中的一個特別現象，對此加以研究，不僅在飲食文化史，而且在文化人類學研究上也具有很重要的意義。

結語

唐人段成式《酉陽雜俎》卷七“將軍曲良翰能為驢驥、駝峰炙”中之“驥”，應為“脰”，“脰”為雄性生殖器，猶“龜”。“驢脰”即公驢之生殖器，俗稱“驢鞭”。由於“脰”不常用，唐人一般寫作“駿”。杜甫詩《鄧公驄馬行》“肉駿礮礮連錢動”可證。後人不解“肉駿”，改為“肉驥”，是對杜詩的誤解。而“駿”、“驥”、“脰”三字音相近、形相類，也容易致誤。以雄性動物生殖器為食，在中國起源甚早，早在漢代《鹽鐵論》中即出現市肆買賣加工的“馬脰”，延至唐代，由於驢的廣泛飼養，食用驢肉較為普遍，加工、食用驢的生殖器成了一些人的好尚，浸淫成風，雖價格不菲，食用者也趨之若鶩。食用雄性動物生殖器與中國人“以形補形”、“喫什麼補什麼”的養生觀念密切相關，人們期望進食生殖器以提高性能力。其實動物生殖器並不含有提高性能力的特殊營養成分，這種觀念源於早期的巫術原理：幻想通過食用生殖器，該動物出色的性能力就會轉移到自己身上，驢馬碩大的生殖器為他們提供了想象的空間，這種觀念根深蒂固，使食用像驢鞭這樣的行為一直持續到今天，長盛不衰。而由於將軍曲良翰西部從軍的背景（也可能他本人就祖籍西部），其嫺熟的加工“驢脰”的烹飪技巧，或者就是源於西部——時至今日，陝西、甘肅一帶，仍然延續著傳統的加工驢鞭的傳統，“金錢肉”今天已經成了西部的一道地方特色明顯的餽饌，仍然吸引着大批好奇或期望提高性能力的男性。

（本文得到日本學術振興會 2007-2009 年度科學研究費特別研究員獎勵費“絲綢之路飲食文化研究”項目資助。京都大學人文科學研究所“西陲發現中國中世寫本研究班”高田時雄先生及班員各位提出了中肯意見。在此並致謝意！）

敦煌本『賢劫千佛名經』について

山口正晃

はじめに

千佛思想・多佛信仰は稱名信仰と結びついて、極めて多様な佛名經類を生み出した。この佛名經類は、その独自の性質故に、他の佛典とは一線を劃して扱われるべきものである。すなわち、佛名の羅列がほとんどであるために、教義の上において何ら見るべき内容を持たない。しかし、それ故にこそ、無知なる庶民をも含めた一般の信仰の實態を考える上で極めて重要な資料となること、言うまでもない。筆者が昨年発行の本誌に書いた文章は、まさにそうした問題意識を反映したものであった¹。

佛名經類は現存するものだけでも三十部以上、經錄にしかその名を見出せないものも含めると六十餘部あると言われている²。前稿で述べたように、特に初期（南北朝期）においては多種多様な佛名經類が盛行していたが、やがて北魏の時に十二卷本『佛說佛名經』が編纂されるや、これが佛名經類の中心たる位置を占めるようになり、十六卷本・十八卷本・三十卷本の各『佛說佛名經』が成立し、これに反して初期の佛名經群は散逸してしまい、現在はほとんどが目録にその名をとどめるのみとなっている。こうした中、『佛說佛名經』とならんで、佛名經類の代表的存在として重要な位置を占め續けてきたものに、『三劫三千佛名經（もしくは三世三千佛名經）』がある。これは過去莊嚴劫・現在賢劫・未來星宿劫それぞれについて千の佛名を羅列したものである。まとめて『三劫三千佛名經』と呼ぶが、『（過去）莊嚴劫千佛名經』・『（現在）賢劫千佛名經』・『（未來）星宿劫千佛名經』としてそれぞれ單獨で用いられることもある。中でも特に『賢劫千佛名經』が重視されたことは、敦煌寫本中の殘存状況を見ても分かるし³、漢語以外のことばで書か

¹拙稿「『現在十方千五百佛名並雜佛同號』小考——敦煌研究院藏 68 號文獻背面を手掛かりとして」（『敦煌寫本研究年報』第 2 號、2008）。以下、「前稿」と略稱。

²鹽入良道「中國佛教における佛名經の性格とその源流」（『東洋文化研究所紀要』第 42 冊、1966）。

³管見の限り、『過去莊嚴劫千佛名經』と『未來星宿劫千佛名經』はそれぞれ一、二種しか殘されていないのに対して、『現在賢劫千佛名經』は後に本文中で紹介するように、二十種以上の寫本が殘されている。

れた佛名經としては現在のところ、『賢劫千佛名經』のみが知られているという事實⁴からも了解されるであろう。この点において『賢劫千佛名經』は、佛名經研究の題材として、すでに幾つかの專論が發表されている『佛說佛名經』⁵にも劣らず重要であると言えよう。

『賢劫千佛名經』について、現在の『大正新脩大藏經』（以下、『大正藏』と略稱）には、宋本系と明本の二種類の異なるテキストが収められている（ともに第14冊、No.447）。井ノ口氏はかつて、敦煌寫本から『賢劫千佛名經』を拾いあげ、幾つかの系統に整理したうえで、この宋本系から明本に至る『賢劫千佛名經』の變遷過程について一つの假説を提出された⁶。しかし、氏の論考の主眼はあくまで『佛說佛名經』にあるため、敦煌本『賢劫千佛名經』の整理もごく簡略になされたのみであった。かつまた氏が挙げたもの以外にも敦煌寫本中から『賢劫千佛名經』を幾つか見出したので、本稿において、改めて敦煌本『賢劫千佛名經』を整理し直してみたい。

一 井ノ口説の検討

順序としてまず手始めに、井ノ口氏の所説を紹介しておく。氏は、まず、歴代各經錄における著録状況から、次のように述べる。

- (1) 『出三藏記集』には異なる二種類の『賢劫千佛名經』なる佛名經が見える
- (2) 二本とも隋の頃には失われていたらしい（『法經錄』以後、記述内容が混亂）
- (3) 開元錄に至ってまた別の『現在賢劫千佛名經』が現れた

※『開元釋教錄』卷三『賢劫千佛名經』の原注

出賢劫經序云、賢劫經說二千一百諸度無極、以拘樓孫佛爲首。此千佛名有別譯本、拘那提佛以爲初首。（下綫筆者、標點井ノ口氏）

- (4) (3)の經に佛名禮懺文を取り入れて、現在の大正藏本が編集された

簡単に解説しておく、(1)の異なる二種類の『賢劫千佛名經』というのは、一つは曇無蘭撰出のもの（卷二）、いま一つは失譯のもの（卷四）である。(2)の記述内容の混亂が具體的に何を指すのかは明記されていないが、『法經錄』では『賢劫千佛名經』が一種しか著録されていないこと（卷二）を指すのであろう。つまり、『出三藏記集』では二種あったものが、『法經錄』では一種しか著録されていないの

⁴井ノ口泰淳「ウテン語佛名經」（同氏『中央アジアの言語と佛教』法藏館、1995）。

⁵例えば前注2所掲の鹽入論文や、井ノ口泰淳「敦煌本『佛名經』の諸系統」（前注4所掲井ノ口著書所収）など。

⁶前注5所掲の井ノ口論文。

は、両者を混同している。混同しているのは、現物が失われて見ていないからに違いない、というわけである。そして、(3) 『法經錄』の時點で兩種の『賢劫千佛名經』がともに失われている以上、その後の『開元釋教錄』に著録されているものは、これらとは別の、全く新しい『賢劫千佛名經』と考えられる。それは、『開元錄』の所謂「別譯本」であり、「拘那提佛」を首佛に置くものである。(4)「現在の『大正藏本』」というのは、宋本系・明本のうち宋本系を指す。宋本系の首佛は、「拘那提佛」である。

さらに、この見解をもとに井ノ口氏は、敦煌寫本中の『賢劫千佛名經』を次のように整理する。

- 1 主として千佛名のみのも
 - a 佛名のみのも：S253, 稱 65, 冬 73, 乃 62, 玉 45
 - b 首部に過去七佛名、末尾に菩薩名を付記するもの：S6485, S1238, S338
- 2 付加部のあるもの
 - a 佛名懺悔文を挿入するもの：S4601, 霜 74～餘 53
 - b 「寶達僞經」を分載するもの：闕 29

つまり、佛名を羅列しただけの「古い型の簡單なもの」(= 1) と、懺悔文などを挿入した「新しい型の付加部分のある」もの (= 2) とに大別している。その上で、上述 (1)～(4) の見解と併せて、以下の結論を導き出す。

- (5) 上記 (3) の經は、敦煌寫經の 1 のグループに屬するもの
- (6) これが十六卷『佛名經』または十八卷『佛名經』の懺悔文や「寶達僞經」の一部を引用して、さらに『賢劫經』の千佛名號品にならって序分・流通分が附せられ、經典としての形が整えられた
- (7) さらに、(6) の型のものから懺悔文等を除いたものが三十卷『佛名經』に組み入れられた
- (8) (7) と同様な方法で、さらに整理された明本の『賢劫千佛名經』が成立

ふたたび簡単に解説を加えておくと、(5) は特に根據があるのではなく、推測しているだけである。氏は特に明記していないが、『大正藏』宋本系(すなわち上述 (4) は、ここの (6) に含まれるのであろうか。(7) は、三十卷本『佛說佛名經』(『大正藏』第 14 冊・No441) の卷二十九・三十が、現行『大正藏』宋本系の『賢劫千佛名經』から懺悔文を省略したものとその佛名および配列がほぼ一致することを踏まえた見解である。(8) は、『大正藏』の宋本系が計 1006 佛を列挙し、懺悔文を挿入しているのに対して、明本はちょうど 1000 佛を列挙し、懺悔文も省略していることを踏まえた見解である。

以上が井ノ口氏の見解のあらましであるが、大きな疑問が一つある。それは上述(2)の見解について、『法經錄』では『賢劫千佛名經』を一本しか著録していないことに對して、これは兩本の『賢劫千佛名經』を混同したものであるから、この時点で兩本とも散逸していたとするが、果たしてそうであろうか。『法經錄』は、隋が天下を統一した際に、一切經編纂の基準を定めるために、敕命によって取り急ぎ作成させたものであり、わずか二ヶ月で完成したものである。法經らが基づいたのは『出三藏記集』などの經錄類のみであって、もともと現物を見て作られたものではない。従って、現物が散逸して見られなかったというわけではない。要するに、『法經錄』に一本しか著録していないのは、確かに兩本を混同したものであろうが、そしてそれは現物を見ていないことによって生じた誤りではあるが、しかしそれを以て兩本とも散逸していたとは全く言えないのである。従ってまた、(3)以降の見解も一から検討し直さなければならないであろう。(3)で引用した『開元錄』の記述から分かるように、唐以降はふたたび二種類の『賢劫千佛名經』が著録されている⁷ことを踏まえると、むしろ、兩本とも散逸はしていない、と考える方が自然ではあるまいか。

もう一つ、これと関連することで指摘しておきたいのは、(8)の見解、つまり明本『賢劫千佛名經』の成立についてである。上記(3)で引用した『開元錄』によれば、唐代に行われていた兩種の『賢劫千佛名經』は、首佛名を指標として區別し得るものであった。すなわち一本は「拘樓孫佛」から始まり、もう一本は「拘那提佛」から始まる。既に述べたように、現在の『大正藏』の宋本系は、「拘那提佛」で始まる。では明本は如何というに、首佛は「拘留孫佛」である。「樓」と「留」との違いはあるが、音通であるから根本的な差異ではない。つまり、宋本系と明本とでは首佛名が異なっており、しかもその相違たるや『開元錄』に記載されている二本の相違とほぼ一致するわけである。そうすると、井ノ口氏のように、いったん懺悔文を挿入した宋本系が成立した後で、そこから再び懺悔文を省略して明本が成立したというように、宋本から明本へ一本の綫でつないで理解するよりも、宋本系と明本との相違は『開元錄』に見える兩本の相違をそのまま引き継いでいると考える方が理にかなっているのではないか。こうした疑問を踏まえつつ、次章では敦煌本『賢劫千佛名經』を再整理してみよう。

⁷具體的には、『大唐内典錄』以降では二種類著録されている。

二 敦煌本『賢劫千佛名經』の再整理

井ノ口氏による敦煌本『賢劫千佛名經』の整理は上に掲げた通りであるが、これ以外にも、筆者が探し得た敦煌寫本『賢劫千佛名經』が幾つかある。また、國家圖書館所蔵の敦煌文獻について、井ノ口氏は千字文の番號で示しているが、いま出版されている圖版⁸では新たに「BD」番號が振られているので、本稿ではこちらに統一することとする。そこで、改めて敦煌本『賢劫千佛名經』の一覽を次に示す（表1）。

表1 敦煌本『賢劫千佛名經』一覽

寫本番號	井ノ口	備考
BD02073	○	冬73※1・北849※2
BD02353	○	餘53※1・北848※2 前はBD03774と綴合、後は背面に續く
BD02353 背	○	正面からの續き
BD03249		致49※1・北846※2
BD03774	○	霜74※1・北845※2、後面はBD02353と綴合
BD04245	○	玉45※1・北850※2
BD04929	○	闕29※1・北851※2
BD05165	○	稱65※1・北847※2
BD08162	○	乃62※1・北852※2
BD15289		新1489※3、佛畫あり（未見）
S0253	○	佛畫あり
S0338	○	
S1238	○	
S4601	○	
S6485	○	
P3074		
Dx0345v		
Dx0382		
北大D079		佛畫あり
故宮新153380		佛畫あり（未見）
津藝041		佛畫あり
津藝065		佛畫あり
浙敦078		

○：井ノ口氏指摘濟

※1：千字文番號、※2：敦煌寶藏番號、※3：新字號

⁸中國國家圖書館編『國家圖書館藏敦煌遺書』（北京圖書館出版社、2005-）

中國國家圖書館編『中國國家圖書館藏敦煌遺書』（江蘇古籍出版社、1999-）

(一) 各寫本の概観

寫本相互の比較検討に入る前に、まずはこの一覧表に基づいて、各寫本を概観しておく。尚、當然のことながら、首尾揃っているものは少ない。当該寫本が『賢劫千佛名經』のどの箇所に対応するのか確認するために、残存部分の最初と最後の佛名について、『大正藏』宋本系では第何番目の佛名であるかを示す。その際、宋本系が百佛毎に区切るのに基づいて示すこととする。例えば、第1佛は「0-1」、第128佛は「1-28」という具合である。宋本系は百佛毎に区切ると言いながら、實は百佛単位の中に百一佛あるいは百二佛ある場合もあり（宋本系は總計1006佛である）、假に第128佛をそのまま「128」と示す方法だと、最初は問題ないが後になればなるほどズレが生じてしまい、参照する際に不便となることに對する配慮である。また、宋本系と敦煌寫本との間で、同じ佛名でも配列が異なる場合も多々ある。その検討は次節で行うので、ここではその問題は無視して、單純に宋本系における配列を示す。

BD02073：585.5 × 26.7cm。14紙。首殘尾全。「善戒佛」(3-43) から最後の「樓至佛」(9-100) までを存す。百佛毎に、佛名の下に小字で「一百、二百…」と記す。分卷はしない。懺悔文は無し。

BD02353：(4.5 + 767.3) × 31.7cm。17紙。首殘尾全。懺悔文より始まり、佛名としては「富足佛」(2-19) から「戒明佛」(8-58) までを存す。佛名經は上下二段に分けて佛名を羅列する形式が最も多いが、本寫本は三段に分ける。百佛毎の区切り無し。「羅睺守佛」(3-61) から「大光佛」(3-100) に相当する箇所に、『佛說佛名經』卷一の「西南方陀羅延佛」から「月光佛」に至る十二佛を記す。また、「利慧佛」(4-100) と「海徳佛」(5-1) の間に、同じく『佛說佛名經』卷一⁹の「虚空藏佛」から「善臂佛」に至る二十六佛を挿入する。この「善臂佛」までで總計500佛、その後に再び懺悔文が挿入される。懺悔文の末尾に「賢劫千佛名卷上」とあり、改行して「佛說賢劫千佛名經卷下」と記す。また改行して「海徳佛」(5-1) と続き、「无過佛」(7-24) と「善行佛」(7-25) の間にまた懺悔文を挿入する。「戒明佛」(8-58) の後は、背面に續く。

BD02353 背：正面からの續き。「住戒佛」(8-59) から最後の「樓至佛」(9-100) まで記す。「樓至佛」の後、同じ行に續けて「賢劫千佛名卷下」と尾題を記し、さらに續けて『佛說佛名經』の「東方阿閼佛」から「奮迅佛」まで二十八佛を載せ

⁹十二卷本と三十卷本は『大正藏』第14册(No.440・441)、十六卷本は『中國撰述經典(其之三)』(『七寺古逸經典研究叢書』第三卷、大東出版社、1995)によった。該當箇所について、三十卷本の佛名はやや異なるが、十二卷本と十六卷本はほぼ一致する。

る。その後、懺悔文を載せ、最後に再び「佛説賢劫千佛名經卷下」と記す。後には續けて『佛説佛藏經』を載せる。

BD03249：(30.5 + 963.5) × 26.9cm。23紙。首残尾全。ただし、佛名は最初の「拘留孫佛」(0-1)から最後の「樓至佛」(9-100)まで全て存す。百佛毎に「一百佛已竟」と記す。分巻はしない。懺悔文は無し。末尾に「佛説賢劫千佛名經」の尾題あり。

BD03774：255.9 × 31.7cm。6紙。首缺尾残。ただし、佛名は最初の「拘那提佛」(0-1)から始まる。三段組。一行目の上段に「賢劫千佛名卷上」と記し、中段から佛名の羅列が始まる。「勇力佛」(2-18)まで記した後、懺悔文を挿入し、懺悔文の途中でBD02353に接續する。百佛毎の區切りは、BD02353も含めて無いはずだが、「徳敬佛」(0-100)にのみ、「敬」と「佛」の間に小字で「一百」と記す。或いは後人による挿入か。

BD04245：38.5 × 28.2cm。1紙。首尾均残。「力徳佛」(4-30)から「月光佛」(4-83)までを存す。ただし、「天徳佛」(4-50)・「帝幢佛」(4-59)・「滿願佛」(4-69)の三佛名を脱落する。さらに、最後の「月光佛」の後、「堅法佛」(4-49)から「菴蔔華佛」(4-57)までの八佛（「歡喜佛」(4-56)は脱落）を重複して記した後、最後の一行は漢字の手習いと思しき文字列が記される。上下三段組。

BD04929：(5 + 396.8) × 31.7cm。10紙。首残尾断。懺悔文の途中から始まる。佛名は「行善佛」(7-25)から最後の「樓至佛」(9-100)までを存す。百佛毎の區切りはない。途中、「堅出佛」(8-61)と「安闍那佛」(8-62)の間にも懺悔文を挿入する。最後の「樓至佛」の後に改行して「賢劫千佛名一卷」と記し、さらに改行してまた懺悔文を載せ、末尾に「馬頭羅刹懺悔文」と記す。

BD05165：(12 + 881.1) × 25.5cm。20紙。首残尾全。「持鬘佛」(0-28)から最後の「樓至佛」(9-100)までを存す。百佛毎に、佛名の下に小字で「一百、二百…」と記す。分巻はしない。懺悔文は無し。

BD08162：46 × 31cm。1紙。首尾均脱。佛名は「衆相佛」(9-23)から「無邊徳佛」(9-50)までを存す。百佛毎の區切り、分巻の有無、懺悔文の有無は不明。

BD15289：國家圖書館所藏の中、1949年以後に収集された、所謂「新」字號の寫本。詳しくは後ほど述べるが、贋作の可能性が極めて高い。

S0253：首尾均脱。佛名は「福威徳佛」(0-37)から「遍見佛」(1-87)までを存す。百佛目の「徳敬佛」(0-100)の下に、小字で「一百」と記す。分巻・懺悔文の有無は不明。

S0338：首存尾残。首題は「佛説賢劫千佛名經」。佛名は「拘留孫佛」(0-1)から

「牟尼佛」(0-8)まで。ただし、首題の後に序分を附し、「過去七佛名」を列挙する。

S1238：首残尾存。佛名は「福藏佛」(1-25)から最後の「樓至佛」(9-100)まで。尾題は「賢劫千佛名經」。百佛毎に「一百佛已竟」と記す。分巻はしない。懺悔文は無し。

S4601：首尾均存。首題・尾題ともに「佛說賢劫千佛名經卷上」。末尾に雍熙二年(985)十一月廿八日の識語を附す。佛名は「拘那提佛」(0-1)から始まり、「勇力佛」(2-18)と「富足佛」(2-19)の間、および末尾に懺悔文を挿入する。途中、「樂菩提佛」(3-62)から「大光佛」(3-100)に相当する箇所に、『佛說佛名經』卷一の「龍王德佛」から「月光佛」に至る十一佛を記し、さらに「利慧佛」(4-100)の後に、同じく『佛說佛名經』卷一の「虚空藏佛」から「善臂佛」に至る二十六佛を挿入する。この「善臂佛」までで總計500佛。百佛毎の區切りは無し。

S6485：首残尾存。佛名は「炎肩佛」(0-19)から最後の「樓至佛」(9-100)までを存す。百佛毎に「一百佛已竟」と記す。分巻はしない。途中の懺悔文挿入は無いが、「千佛已竟」の後に懺悔文を附す。末尾に「佛說賢劫千佛名經」の尾題があり、その後に「戊辰年四月廿九日の識語を附す。

P3074：首尾均残。「善行佛」(7-25)から「愛智佛」(8-13)までを存す。百佛毎の區切りは無し。懺悔文の有無および調卷は不明。

Dx0345v：首尾および上部残。三段組のうち、中段の一部および下段に、「次修行佛」(8-41)から「至妙道佛」(8-69)までの佛名(一部)が見える。百佛毎の區切り、調卷、懺悔文の有無などは不明。

Dx0382：斷片。一行目に「无東方」、二行目に「无拘那提」、三行目に「无釋迦牟尼」、四行目に「牟東方」の字を存す。『俄藏敦煌文獻』の圖版では「現在賢劫千佛名經」と名付けられているためにここで挙げたが、實は違う。「拘那提」の前および「釋迦牟尼」の後の行に、ともに「東方」の字が見えるが、『賢劫千佛名經』ではそのような配列はない。『集諸經禮懺儀』(『大正藏』第47冊、No.1982)の卷一に

南無東方善徳如來十方佛等一切諸佛
南無拘那提如來賢劫千佛等一切諸佛
南無釋迦牟尼如來三十五佛等一切諸佛
南無東方阿閼如來十方無量佛等一切諸佛

とある。本寫本は、『集諸經禮懺儀』であろう¹⁰。

¹⁰ちなみに、浙敦128(浙博103)も、圖版では「賢劫千佛名經」とされているが、これは圖版を見れば明らかに「大般若波羅蜜多經」と書いてあり、特に検討するまでもない。

北大 D079：首尾均存。「拘樓孫佛」(0-1) から始まり、「勇力佛」(2-18) と「富足佛」(2-19) の間、および最後の「善臂佛」の後に懺悔文を挿入する。途中、「羅睺守佛」(3-61) から「大光佛」(3-100) に相当する箇所、『佛說佛名經』卷一の「西南方陀羅延佛」から「月光佛」に至る十二佛を記し、さらに「利慧佛」(4-100) の後に、同じく『佛說佛名經』卷一の「虚空藏佛」から「善臂佛」に至る二十六佛を挿入する。この「善臂佛」までで総計 500 佛。百佛毎に、佛名の下に小字で「一百、二百…」と記す。首題は「賢劫千佛名卷上」、尾題は「賢劫千佛名一卷」。尾題の後に貞明 6 年 5 月 15 日の題記が附せられる。贋作。

表 2 敦煌本『賢劫千佛名經』の外見的比較

寫本番號	殘存首佛	殘存尾佛	紀年	百佛毎區切	調卷	懺悔文
S.0338	拘樓孫佛 (0-1)	牟尼佛 (0-8)	?	?	?	?
BD03249	拘留孫佛 (0-1)	樓至佛 (9-100)	無	○百佛已竟	1	無
S.1238	福藏佛 (1-25)	樓至佛 (9-100)	無	○百佛已竟	1	無
S.6485	炎肩佛 (0-19)	樓至佛 (9-100)	戊辰年	○百佛已竟	1	無
BD03774+ BD02353+ BD02353 背	拘那提佛 (0-1)	奪迅佛※	無	無	2	有
S.4601	拘那提佛 (0-1)	善臂佛※	雍熙二年 (985)	無	2	有
Dx.0345v	次第行佛 (8-41)	至妙道佛 (8-69)	?	?	?	?
P.3074	善行佛 (7-25)	愛智佛 (8-13)	?	無	?	?
BD02073	善戒佛 (3-43)	樓至佛 (9-100)	無	○百 (小字)	1	無
BD05165	持鬘佛 (0-28)	樓至佛 (9-100)	無	○百 (小字)	1	無
S.0253	福威德佛 (0-37)	遍見佛 (1-87)	?	○百 (小字)	?	?
BD04929	行善佛 (7-25)	樓至佛 (9-100)	無	無	1	有
BD04245	力德佛 (4-30)	月光佛 (4-83)	?	?	?	?
浙敦 078	具足讚佛 (1-33)	寶衆佛 (1-54)	?	?	?	?
BD08162	衆相佛 (9-23)	無邊德佛 (9-50)	?	?	?	?
津藝 065	善宿佛 (0-11)	持鬘佛 (0-28)	?	?	?	?
北大 D079	拘樓孫佛 (0-1)	善臂佛※	貞明六年 (920)	○百 (小字)	(1)	有
津藝 041	香濟佛 (3-17)	善臂佛※	貞明六年 (920)	無	(1)	無
BD15289	?	?	貞明六年 (920)	?	2	有
故宮新 153380	?	?	咸通十年 (869)	?	2	無?

故宮新 153380：故宮博物院藏。圖版は未見。これも後ほど詳しく述べるが、贋作の可能性が高い。

津藝 041：首殘尾存。「香濟佛」(3-17) から始まり、前述 BD02353・S4601・北大 D079 に見える『佛說佛名經』の「善臂佛」までを存す。佛名の特徴は北大 D079 に一致する（後述）。百佛毎の區切りは無し。尾題は「賢劫千佛名一卷」。尾題の後に、貞明 6 年 5 月 15 日の題記が附せられる。贋作。

津藝 065：斷片。二段組の上段に「善宿佛」(0-11) から「持鬘佛」(0-28) までを存す（最後の行のみ下段も存）。百佛毎の區切り・調卷・懺悔文の有無等は不明。

浙敦078：首尾均残。「具足讚佛」(1-33)から「寶衆佛」(1-54)までを存す。百佛毎の區切り・調卷・懺悔文の有無等は不明。

以上をまとめたのが表2である。百佛毎の區切り方や懺悔文の有無、あるいは調卷といった外見的な特徴に基づいて分類し、表1とは配列を變えた。こうした特徴を見出だせない零細な斷片については、次節における佛名の比較検討の結果も反映している。以上を踏まえた上で、より詳しく見るために、次節では個々の佛名およびその配列について検討を加える。

(二) 敦煌本『賢劫千佛名經』の系統分類

分類の作業手順としては、佛名の一つ一つについて『大正藏』宋本系を基準として、敦煌各寫本との異同について、首佛から順に確認してゆく。『大正藏』明本については、ここでは除外する。もっとも、首佛から第1006佛まで全て列挙すると繁雜にもなり、分かりにくくなるので、特に目立つ相違のある箇所のみ以下に記す。佛名の序列の示し方は、前節と同様とする。また、佛名の異同を判別する際、例えば「知と智」、「恵」と「慧」、「安」と「案」のように互いに通用する字や、「音」と「喜」、「音」と「意」、「日」と「目」、「寶」と「實」、「愛」と「憂」、「愛」と「受」、「盖」と「益」、「論」と「輪」、「主」と「王」といった誤寫しやすい字については、差し當って考慮に入れない。また、圖版の確認できなかったBD15289および故宮新153380、それに詳しくは後に述べるが、贋作と考えられる北大D079と津藝041についても今は検討の対象から外す。

- (1) 0-1「拘那提佛」… 宋本と同じ：BD03774、S4601
「拘樓孫佛」：BD03249、S0338
- (2) 0-30「興盛佛」・32「示義佛」… 宋本と同じ：BD05165、S6485、BD03249
配列が逆：S4601、BD03774
- (3) 0-50～51「華目佛・珍寶佛」… 全て配列が逆
- (4) 0-56～57「無量明佛・梵王佛」… 全て配列が逆
- (5) 0-62「歡喜佛」と第63佛「善守佛」… 全て配列が逆
- (6) 1-2「華天佛」と第103佛「寶積佛」… 全て配列が逆
- (7) 1-28「金山佛」… 宋本と同じ：S253、S4601、BD03774、BD05165
「金剛山佛」：S1238、S6485、BD03249
- (8) 1-34「離畏佛」
… 宋本と同じ：S253、S4601、BD03774、BD05165、浙敦078
「離畏師佛」：S1238、S6485、BD03249

- (9) 1-40 「離闇佛」
 … 宋本と同じ：S253、S4601、BD03774、BD05165、浙敦 078
 無し：S1238、S6485、BD03249
- (10) 1-45～47 「喜見佛・莊嚴佛・人月佛」… 全て「人月佛・喜見佛・莊嚴佛」
- (11) 1-55～56 「衆王佛・遊歩佛」
 … 宋本と同じ：S1238、S6485、BD03249
 配列が逆：S253、S4601、BD03774、BD05165
- (12) 1-65 「大名佛」・第167佛「龍喜佛」… 全て逆の配列
- (13) 1-71～72 「目莊嚴佛・善行意佛」… 全て逆の配列
- (14) 1-75～76 「目（日）明佛・實語佛」… 全て逆の配列
- (15) 1-77 「定意佛」… 宋本と同じ：S253、S4601、BD03774、BD05165
 「樂智佛」：S1238、S6485、BD03249
- (16) 2-5 「作名佛」… 宋本と同じ：S1238、S6485、BD03249
 無し：S4601、BD03774、BD05165
- (17) 2-22～23 「功德敬佛・廣意佛」… 全て逆の配列
- (18) 2-40・42 「名徳佛」・「無熱佛」… 全て逆の配列
- (19) 2-97～98 「善滅佛・梵命佛」… 全て無し
- (20) 3-4 「須炎摩佛」… 宋本と同じ：S4601、BD05165、BD02353
 「須炎摩臂佛」：S1238、S6485、BD03249
- (21) 3-5 「天愛佛」… 宋本と同じ：S4601、BD05165、BD02353
 「大威佛」：S1238、S6485、BD03249
- (22) 3-32・34 「大精進佛」・「月觀佛」… 全て逆の配列
- (23) 3-38～39 「施明佛・法讚佛」… 全て逆の配列
- (24) 3-42・44 「善衆佛」・「救命佛」… 全て逆の配列
- (25) 3-50～51 「利惠佛・上名佛」… 全て逆の配列
- (26) 3-61～100 「羅睺守佛～大光佛」
 … 宋本と同じ：S1238、S6485、BD03249、BD05165、BD02073
 『佛說佛名經』卷一の挿入：S4601、BD02353
- (27) 4-32～33 「華相佛・智積佛」
 … 宋本と同じ：S4601、BD05165、BD02353、BD02073、BD04245
 無し：S1238、S6485、BD03249
- (28) 4-56～57 「歡喜佛・薔華佛」… 全て逆の配列
- (29) 4-73 「師子力佛」
 … 宋本と同じ：S4601、BD05165、BD02353、BD02073、BD04245

- 「師子力徳佛」：S1238、S6485、BD03249
- (30) 4-74「徳光佛」の位置… 全て4-69～70「満願佛・寶音佛」の間に挿入
- (31) 4-86「月光佛」… 宋本と同じ：S4601、BD05165、BD02353、BD02073
「名光明破闇起三昧王佛」：S1238、S6485、BD03249
- (32) 4-95～98「炎熾佛・華徳佛・寶嚴佛・上善佛」
… 宋本と同じ：S1238、S6485、BD03249、BD05165、BD02073
「寶嚴佛・上善佛・炎熾佛・華徳佛」：S4601、BD02353
- (33) 4-100～5-1「利慧佛・海徳佛」
… 宋本と同じ：S1238、S6485、BD03249、BD05165、BD02073
『佛説佛名經』の挿入：S4601、BD02353
- (34) 5-12「善成王佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073
「善戒佛」：S1238、S6485、BD03249
- (35) 5-38「法藏佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073
「徳藏佛」：S1238、S6485、BD03249
- (36) 5-49「慧音佛」… 宋本と同じ：BD02353
「慧陰佛」：BD03249、S1238、S6485、BD02073、BD05165
- (37) 5-52「牛王佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073
「大香佛」：S1238、S6485、BD03249
- (38) 5-58「華徳佛」… 全て「華持佛」
- (39) 5-59～60「音徳佛・莊嚴辭佛」… 全て兩佛の間に「師子佛」を挿入
- (40) 6-86～87「上吉佛・讚羅佛」… 全て逆の配列
- (41) 6-92「網光佛」… 宋本と同じ：BD02353、S1238、S6485、BD03249
「網日佛」：BD05165、BD02073
- (42) 7-27「妙光佛」
… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073、BD04929、P3074
「妙色佛」：S1238、S6485、BD03249
- (43) 7-32「樂智佛」
… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073、BD04929、P3074
無し：S1238、S6485、BD03249
- (44) 8-3～6「隨日佛・清淨佛・明力佛・功德聚佛」
… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073、BD04929、P3074
前二佛と後二佛の配列が逆：S1238、S6485、BD03249
- ※但し、BD02073とBD04929は「功德聚佛」を「徳聚佛」とし、さらに、次の
「具足徳佛」(8-7)の次に再び「功德聚佛・具足徳佛」を繰り返す。

- (45) 8-17「相相佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02073、BD04929
「相好佛」：S1238、S6485、BD03249、BD02353
- (46) 8-36「華明佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073、BD04929
「華光佛」：S1238、S6485、BD03249
- (47) 8-42～43「音聲治佛・福德燈佛」… 全て逆の配列で、かつ「徳」字は無し
- (48) 8-51「智力徳佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353、BD02073、BD04929
「智力智佛」：S1238、S6485、BD03249
- (49) 8-66「念王佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353 背、BD02073、BD04929
「信念王佛」：S1238、S6485、BD03249
- (50) 8-69～70「至妙道佛・信戒佛」… 全て逆の配列
- (51) 8-99「福燈佛」… 全て無し
- (52) 9-6「持相佛」… 全て「持地佛」
- (53) 9-10「薬師上佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353 背、BD02073、BD04929
「薬師子佛」：S1238、S6485、BD03249
- (54) 9-21「世自在佛」・23「衆相佛」… 全て逆の配列
- (55) 9-25～30「世自在佛・無邊辯相佛・滅癡佛・辯意佛・善月佛・無量佛」
… 全て「滅癡佛・無量佛・善月佛・無邊辯相佛」
- (56) 9-51～54「不動佛・信清浄佛・聚成佛・師子遊佛」
… 全て前二佛と後二佛の配列が逆
- (57) 9-93「極勢力佛」… 宋本と同じ：BD05165、BD02353 背、BD02073、BD04929
「敬勢力佛」：S1238、S6485、BD03249

以上の検討からまず言えるのは、敦煌本諸本と『大正藏』宋本系との間で、佛名の配列の異なる箇所が少なからず見られるということである（3～6、10、12～14、17～19、22～25、28、30、38～40、47、50～52、54～56）。そこで、上では対照の便宜を圖るために宋本系に基準を置いたが、以下では宋本系を無視して敦煌本相互を対照して分類を行う。

(1) により、BD03249 と S338 が同じ系統に、BD03774 (+ BD02353 + BD02353 背：表2 参照) と S4601 が同じ系統に、それぞれ屬する。假に、前者を (A) 系統、後者を (B) 系統とする。尚、S338 は第八佛「牟尼佛」までしかない¹¹ので、(A) 系統の基準は BD03249 になる。(A) と (B) の相違は、他に (2、7～9、11、15、16、20、21、26、27、29、31～37、42～44、46、48、49、53、57) の諸点からも確認できる。逆に、上記 57 箇所の異同の中で、(A) と (B) が一致するのは、上述

¹¹前節の「概観」および表2 参照。

の敦煌諸本と宋本系との相違（逆に言えば、敦煌諸本は全て一致する）で挙げた諸点を別にすれば、(40、44)の二点のみであり、両者が別系統の寫本であることは疑いを入れない。この中、(B)は『佛說佛名經』を挿入している点(26、32)に最大の特徴がある。この特徴を備えているのは、BD03774 + BD02353 + BD02353背とS4601以外には無い。以下、この(A)系統と(B)系統を基準として、その他の寫本について表2の上から順に見てゆく。

S1238・S6485 … (7、8、9、11、15、16、20、21、26、27、29、31～37、42～44、46、48、49、53、57)の諸点により、(A)系統に属するのは明らかである。従って、もしこの兩本の卷首が現存していたならば、そこには首佛として「拘樓孫(拘留孫)」が書かれてあっただろう。

Dx345v … 現存部分には、上記57点の異同に該当する箇所はない。しかし、「増益佛」(8-63)について、BD02353背および本文のみ、「増長佛」とする。これにより、差し當って現存部分からのみ判断を下せば、(B)系統に分類される。

P3074 … (42～44)の三点により、(B)もしくは下記の(C)系統に属する。百佛毎の区切りが無いという特徴(表2)に基づけば、(B)の可能性が高い。

BD02073 … (27、29、31、34、35、37、42～44、46、48、49、53、57)によれば(B)系統となる。しかし、(26、32、33、36、41、45)により、(B)系統の基準であるBD02353とも異なる。特に重視すべきは、(26、33)の二点、つまり(B)系統の最大の特徴である『佛說佛名經』の挿入が無い、ということである。さらに、BD02353では懺悔文を挿入するが、本寫本はそれが無い。この二点(『佛說佛名經』と懺悔文)の相違は決定的である。ここで、この群を新たに(C)系統とする。

BD05165 … (2、32、33、36)は(A)の特徴を、(7～9、11、15、16、20、21、27、29、31、34、35、37、42～44、46、48、49、53、57)は(B)の特徴を備える。總じて(B)に近いと言えるが、やはり『佛說佛名經』および懺悔文の挿入が無い。従って、(C)系統である。それはまた、(41、45)によっても裏づけられる。

S0253 … (7～9、11、15、)により、(B)もしくは(C)である。「徳敬佛」(0-100)の下に小字で「一百」と記す特徴(表2)から判断して、(C)に分類するのが妥當と考えられる。

BD04929 … (42、43、46、48、49、53、57)の諸点は(B)系統の特徴を示すが、(44、45)により(C)系統と判断できる。特に(44)は、佛名の間違え方が同じで且つ同じ佛名を重複して記す点において、本寫本とBD02073が筆寫過程

の上で極めて近い関係にあることを想定させる。ところが、BD02073 が百佛毎に「一百」と記し、また懺悔文を持たないのに對して、本寫本は百佛毎の區切りは無く、且つ懺悔文の挿入がある。これは、(B) 系統の特徴である。もっとも、(B) 系統が「无過佛」(7-24) と「善行佛」の間および卷末に懺悔文を挿入するのに對して、本寫本はこれに加えて「堅出佛」(8-61) と「安闍那佛」(8-62) の間にも懺悔文を挿入する點が異なる。しかも、懺悔文を持つ (B) 系統は上下二卷に分卷するが、本寫本は「賢劫千佛名一卷」という尾題があり、一卷本である。要するに、(B) (C) 兩方の特徴を中途半端に備えており、いずれとも判じ難い。因みに、この寫本は上下二段組で佛名を羅列するが、「師子行佛」(8-8) から「蓮華佛」(8-12) までの五佛のみ、なぜか下段にのみ記す(上段は空白)。不審なことではある。

BD04245 … (27、29) の二點により、(B) もしくは (C) 系統に屬する。これ以上判断する要素はない。

浙敦 078 … (8、9) の二點により、(B) もしくは (C) である。これ以上判断する要素は無い。

BD08162・津藝 065 … 現存部分には、系統分類を確定させ得る要素が無い。

以上をまとめると、敦煌寫本の『賢劫千佛名經』は、三つの系統に分類できる。(A) は「拘樓(留)孫佛」から始まるものであり、百佛毎に改行して「一百佛已竟」と記し、百佛毎の區切りを視覚的にはっきり識別できる體裁を取る。懺悔文はない。一卷本である。次に (B) 系統は「拘那提佛」から始まり、百佛毎の區切りは無く、四箇所に懺悔文を挿入する。二卷本である。この系統の最大の特徴は、『佛說佛名經』の佛名を二箇所、挿入している點にある。最後に (C) 系統は、佛名およびその配列は、基本的に (B) 系統のそれと同じである。首佛の残された寫本はないが、おそらくは (B) と同じく「拘那提佛」であっただろう。(C) は『佛說佛名經』および懺悔文の挿入が無いという點に、(B) との決定的な相違がある。逆の言い方をすれば、(C) の一部を『佛說佛名經』に置き換えて懺悔文を挿入すれば、(B) になる。(C) は百佛毎に、その佛名の下に小字で「一百」とのみ記し、一卷本である點も、(B) とは異なる。ここで改めて表 2 を見ると、百佛毎の區切りや調卷・懺悔文の有無といった外見的特徴による分類と、佛名の比較検討に基づく分類とがよく一致することが了解されると思う。そしてこの分類は、概ね井ノ口氏による分類とも合致する。井ノ口氏との最大の違いは、氏の分類では (A) と (C) を、「佛名の羅列のみの古い型」として同じ範疇(氏の「1」のグループ)に分類しているのに対して、筆者は佛名の検討により、(B) と (C) をより近い關係として捉えている點である。この點については、第四章で再び取り上げる。

三 敦煌本『賢劫千佛名經』の贋作

前章の「概観」で述べたように、敦煌寫本の『賢劫千佛名經』には贋作と思しき代物が數點混じっている。ここでそれらについて逐一検討を加えておく。

北大 D079

本寫本は首尾揃っているが、首題「賢劫千佛名卷上」と尾題「賢劫千佛名一卷」とが一致しない。これだけでも充分怪しむに足ると思うが、問題は他にも多くある。佛名は「拘樓孫佛」から始まり、「善臂佛」に終わる。「拘樓孫佛」は(A)系統の特徴であるが、「善臂佛」は前章で述べたように、『佛說佛名經』からの引用であり、(B)系統の特徴(卷上の最後)である。佛名についてももう少し詳しく見てゆくと、(B)系統の最大の特徴である、二箇所『佛說佛名經』の挿入(前章の検討點26・33)が確認でき、また(A)系統にはない「華相佛・智積佛」を書いていたたり(同27)、逆に(A)系統にしかない「光明破闇起三昧王佛」は書いてなかったり(同31)、と基本的に(B)系統の佛名が記されている。では首佛は何故(A)系統の「拘樓孫佛」なのだろうか。實は、本寫本には幾つか訂正の施された佛名が見える。佛名の傍やあるいは字間に小字を書き加えていたり、場合によっては上からなぞって強引に書き直していたりもする。それを以下に示す。

- 「弥相佛」→(弥樓相佛)
- 「見有王佛」→(見有邊佛)
- 「金山佛」→(金剛山佛)
- 「離畏佛」→「離畏師佛」
- 「寶語佛」→(寶語佛)
- 「无量目佛」→「无量月」佛
- 「上名佛」の下に「作名」を挿入
- 「不住佛」の「不」を「无」に改變
- 「月積佛」→(月相佛)
- 「月面佛」→(日面佛)
- 「天□佛」→(天威佛)
- 「須炎摩佛」→(須炎摩臂佛)
- 「寶語佛」→(寶語佛)
- 「寶命佛」→(救命佛)
- 「珠明佛」→(珠月佛) (※「明」字の「日」を塗りつぶし)
- 「師子力佛」→(師子力德佛)

これらの訂正は全て、(A) 系統に基づくものである。また最初の「拘樓孫佛」のように、こうした訂正を施さずに最初から (A) 系統の佛名を記した箇所も僅かながらある。逆に、(A) から (B) への変更というのは一箇所しかない（「實音佛」→（寶音佛））。おそらくこれは、(B) 系統の寫本を底本とし、(A) 系統を参照して佛名を校訂しながら書き寫したものであるであろう。具體的には底本に用いたのは BD03774 + BD02353、参照したのは BD03249 であろう。さらに百佛毎に佛名の下に「一百」の字を書き入れているが、これは (C) 系統の特徴であり（表 2）、BD05165 をも参照したものと考えられる。ご丁寧にも三系統全てを折衷して作成した贋作と考えて間違いない。

さらに、本寫本で注目すべきは、巻末に附せられた題記である。以下に引用して示す。

敬寫大佛名經壹伯捌拾捌卷。惟願城隍安泰。百姓康寧。

府主尚書曹公。己躬永壽。繼紹長年。合宅支羅。常然慶吉。

於時大梁貞明陸年歲次庚辰五月十五日寫記。

これと同文、もしくは同じ紀年の題記を持つものは実はかなりあり、池田温氏の研究によれば、本寫本以外に 15 種ある¹²。そしてそれは、十六卷本『佛說佛名經』の寫本に附せられたものである。一行目に「大佛名經」とあるのは『佛說佛名經』を指すが¹³、それをそのまま書き寫したところなど、お粗末と言うほかない。

津藝 041

佛名は「香濟佛」から「善臂佛」まで。尾題はやはり、「賢劫千佛名一卷」。「善臂佛」で終わっていることから、ちょうど半分の五百佛であるはずにもかかわらず、ここで「千佛名經」が完結させられてしまっている。佛名の特徴は、北大本と完全に一致する。どう一致するかと言えば、『佛說佛名經』を挿入している点で (B) 系統の特徴を備えるが、その一方で、上に列挙した北大本の訂正、すなわち (B) から (A) への訂正を、見事なまでに逐一反映している。ただし、上下二段組で佛名が羅列されているのだが、上段と下段が一行ずれている。正しくは「香濟佛（上）→香象佛（下）→衆炎佛（上）→慈相佛（下）…」となるべきところが、「香濟佛（上）→慈相佛（下）→衆炎佛（上）…」となっており、このズレを解消

¹²池田温『中國古代寫本識語集録』（大藏出版、1990）。本書でもこの寫本については〈疑〉としている。

¹³井ノ口氏前掲論文参照。尚、氏の説明では「十六卷佛名經」が「大佛名經」と呼ばれたかのような印象を受けるが、そうではない。例えば P3432 「龍興寺供養佛經目錄」に「大佛名經壹部拾貳卷」とあるのは十二卷本『佛說佛名經』を指し、また敦研 349 および S3624 「見一切入藏經目錄」にそれぞれ「大佛名經一部一十八卷」とあるのは十八卷本『佛說佛名經』を指す。

するために、途中の「密口佛」が、その左横に来るべき「特明佛」と併せて「密口特明佛」とされている。これ以降は上下のズレは無い。百佛毎の区切りがない點は北大本と違い、(B)系統本來の姿に近くなっているが、逆に懺悔文は完全に省略されている。また、北大本と全く同文の題記が附せられている。おそらく、北大本と同一人物もしくは同じ集団によって作成されたものであろう。

BD15289

圖版は未見¹⁴なので、以下、『敦煌劫餘錄續編』¹⁵を引用する。

新 1489 賢劫千佛名卷上 五代寫本

賢佛一拜 / 南無 卷上 / 26 紙 430 行

尾題 大梁貞明陸年歲次庚辰伍月拾伍日寫記 五行

卷前有全幅彩繪佛像一尊 卷中每一佛名上均繪有彩色佛像 第八紙復有懺悔文四紙

尾題が、まさしく北大本・津藝 041 と同じである。この尾題を踏まえた上で、本件が 1949 年以降に収集された、所謂「新」字號であることをも考え併せるならば、圖版を見ていなくとも贋作と斷定して差し支えないであろう。

故宮新 153380

これも圖版は未見であるが、以下に、王素・任昉・孟嗣徽三氏による故宮博物院藏本の目録（『敦煌研究』2006-6）の記事を引用する。

紙質。29 × 659。一級乙。徐石雪家屬贈。原定名“唐人寫賢劫千佛名卷下竝佛像卷”。背簽“唐毛永堅寫賢劫千佛名卷下。凡十六接、五百佛”。前有“周肇祥曾護持”朱印一方。首尾完整。起“賢劫千佛名卷下”、止“賢劫千佛名卷下”。中爲五百佛上半身畫像及佛名。楷書。另有題記“咸通十年（869）五月、清靜佛弟子毛永堅爲亡父母早生天界、敬寫大佛名貳拾貳卷。供養於沙州龍興寺”。

本件にも題記が附せられるが、その紀年および内容は、上の三件とは異なる。池田氏の研究¹⁶を参照しても同文もしくは同紀年の題記は見當らない。しかしながら、首尾の揃った、しかも紀年のある寫本が、個人所藏家の手を轉々としていたとい

¹⁴前注 8 所掲の圖版では、北京圖書館出版社本で「千字文」編號のものを、また江蘇古籍出版社本で「千字文」編號の一部と「新」字號のものが見られる。ただし、江蘇古籍出版社本は第 7 冊で刊行が止まっているため、BD14005 までしか見られない状態である。「新」字號であるため、『敦煌寶藏』にも載せていない。

¹⁵『敦煌劫餘錄續編』（北京圖書館善本組、1981）。

¹⁶前注 11 參照。

う由来からして、疑念を抱かずにはいられない。実際、やはりここでも題記には「大佛名經」と書かれており、決定的な矛盾を露呈している¹⁷。また、目録の記載に基づけば、「卷下」とあるからおそらく二巻本であろう。そして、懺悔文はないようである。懺悔文のない(A)(C)系統は、いずれも一卷本であり(表2参照)、この点も不自然である。以上の諸点により、これも圖版は實見していないが、贋作と見て間違いない。

以上の四件が贋作と考えられるものであるが、これらには共通点が幾つかある。まず、紀年を有すること。また、保存状態が極めてよいこと。さらに、いずれも佛畫が描かれていることも共通する。こうした特徴が、値段をつり上げるための細工に過ぎないの言うまでもない。

實は、この四件以外にも、筆者が疑念を抱いたものがある。例えば、BD03774 + BD02353 + BD02353 背などは、正面から背面へと内容が連続する点や、上巻と下巻を連続して書寫している点、また上巻の尾題「賢劫千佛名卷上」と下巻の首題「佛說賢劫千佛名經卷下」・尾題「賢劫千佛名卷下」の不一致など、疑わしい点は幾つかある。あるいは、BD04929 も、前章で述べたように不自然な点が幾つかあり、疑念を持たずにはいられない。ただ、間違いなく贋作と断定し得るほどの根拠もなく、また贋作として除外せずとも系統整理の上に大きな影響はないので¹⁸、特に贋作としては扱わなかった。

四 『賢劫千佛名經』の流傳過程——むすびにかえて

以上で敦煌本『賢劫千佛名經』の検討はほぼ終えたが、最後に、現行『大正藏』本との関係について一言しておきたい。井ノ口氏の所説に疑問を呈した手前、それに代わる説を提示するのは筆者の責任でもあろう。

冒頭で述べたように、『大正藏』の『現在賢劫千佛名經』には宋本系と明本の二種類ある。両者の違いは、①宋本系には百佛毎に懺悔文が挿入されるが、明本には無い。②佛名数が宋本系では計1006佛なのに對して、明本は1000佛である。③佛名そのものにも少なからず異同がある。の三點に集約できるかと思う。③については、これ以上繁雑になるのを避けるため、一々列挙しない。ただ、②の佛名数の變化からも分かるように、少なからざる變更が加えられている。そして、兩

¹⁷前注12参照。附言すれば、「大佛名經二十二卷」というのも腑に落ちない。『佛說佛名經』に十二卷本や二十卷本があることは知られているが、二十二卷本というのは確認されていない。前掲井ノ口論文参照。

¹⁸BD03774 + BD02353 + BD02353 背は、(B)系統の柱とも言うべき重要な位置を占めているようにも見えるが、(B)系統の特徴は、實はS4601が餘すところなく備えている。

者の佛名の相違を端的に示すのは、第一章でも述べたように、首佛名である（宋本系＝拘那提佛・明本＝拘留孫佛）。これと、第二章での検討結果とを併せて考えると、敦煌寫本の（A）系統が後の明本につながり、（B）（C）系統が宋本につながると予測できる。以下に、もう少し詳しく考察を加えてみる。

第二章第二節で述べたように、敦煌諸本の間では全て共通する佛名（もしくはその配列）が、宋本系とは異なる場合が多々ある。ではその箇所が明本ではどうなっているかと言うと、實は敦煌諸本と明本で一致する場合が多い。そこで検討した諸点の中、（3～6、10、18、22～24、30、53、56）は敦煌諸本と明本で一致し、宋本系のみ異なる。ここから、井ノ口氏の言うように、「敦煌本→宋本→明本」と一本の綫で繋ぐことはできないことは明らかである。しかしそれと同時に、敦煌諸本と宋本・明本の間で分かれる場合、つまり宋本と明本では一致するが、敦煌諸本とは異なる場合もある（13、17、39、40、50）。従って、敦煌本から宋本を飛ばしていきなり明本へ、という綫も引きにくい。さらに言えば、敦煌本（A）と宋本、敦煌本（B）（C）と明本がそれぞれ一致する箇所もあれば、その逆の箇所もある。

では、何の秩序もなく、恣意的に佛名の變更を加えながらバラバラに繼承されたものの一つが適々宋本として、また別の一本が明本として、それぞれ入藏したのかといえ、決してそうではない。本稿で見てきたように、少なからざる佛名の改變がありながらも、敦煌諸本の間には明確に系統分類できる共通性をそれぞれ持っている。従って敦煌本（A）から明本へ、そして敦煌本（C）から（B）、さらに宋本へ、という大きな枠組みを外すことは出来ない。例えば、先に挙げた首佛名以外にも、懺悔文の有無は明らかに兩系統の繼承關係を示しているし、あるいは百佛毎の區切り方は、敦煌本（A）が「一百佛已竟」で明本が「一百佛竟」、對して敦煌本（C）が「一百」で宋本系が「從此已上一百佛」、若干の相違はあるものの、兩系統それぞれが繼承關係にあることを示唆する¹⁹。以上を要するに、この兩系統はそれぞれの独自性を保ちながらも、だからと言って、それぞれの系統が全く個別に、互いに何の干渉もなく繼承されたのではなく、時には互いに影響を及ぼし合い、受け合いながら、總體として『賢劫千佛名經』というものが繼承されていったと理解すべきであろう。

最後に、經録類の記事を参照しながら、『賢劫千佛名經』の流傳について私見を述べておきたい。まず『出三藏記集』卷二の「賢劫千佛名經一卷」の条に

晉孝武帝時、天竺沙門竺曇無蘭、在楊州謝鎮西寺撰出。

と載せ、同書卷四の同じく「賢劫千佛名經」の注では

¹⁹従って、井ノ口氏が前掲論文で「敦煌寫經中『賢劫千佛名』と『三十卷佛名經』中のそれとは、いずれも宋本系であって、明本系のはまったく見あたらない」と述べるのは當らない。

唯有佛名。與曇無蘭所出四諦經千佛名異。

と述べる。これが、井ノ口氏の指摘する兩種の『賢劫千佛名經』である。井ノ口氏に倣って前者を曇無蘭本、後者を失譯本と呼んでおく。そして同書卷十一では、「千佛名號序第十六(出賢劫經)／沙門竺曇無蘭抄」として次のように述べる。

賢劫經說二千一百諸度無極竟。……各爲佛名、意所不了則全舉之。又以字異者注之於下。然或能分合失所。深見達士、其有覺省、可爲改定。恕余不逮。

この「千佛名號」が曇無蘭本『賢劫千佛名經』を指すのは言うまでもないだろう。つまり、これは曇無蘭本の「序」からの引用である。曇無蘭は『賢劫經』から千佛名號を抜粋して『賢劫千佛名經』を撰したのであり、前引失譯本の注に言う「曇無蘭所出」もこれを指す。従って、同注に「四諦經」とするのは、井ノ口氏の指摘した通り誤りであって、「賢劫經」とすべき所である。

次に、第一章でも引用したが、『開元釋教錄』卷三の記載をいま一度、引用する(前掲とは標點を少しく變えた)。

出賢劫經。序云、賢劫經說二千一百諸度無極。以拘樓孫佛爲首。此千佛名有別譯本、拘那提佛以爲初首。

これが曇無蘭本を指すのは明らかである。なぜならば、ここで引用している「序」とは、前引『出三藏記集』卷十一の「千佛名號序」だからである。そしてそれは「拘樓孫」を首佛に置く、とここに記されている。とすると、本稿で検討してきた敦煌本(A)がこれに当たることになる。敦煌本(A)で書寫年代のはっきり分かるものは無いが、書體などから見るに、おおよそ唐から歸義軍期であろう。つまり、曇無蘭本は、散逸などしていない²⁰。そもそも、この首佛名に関する記述は『開元錄』より前の經錄には見えず、もし『開元錄』編纂時點で曇無蘭本が散逸してしまっていたのであれば、この記述が何に基づいて書かれたのか説明がつかない。

そして同時にまた、「拘那提佛」を首佛に据える敦煌本(C)が『開元錄』の所謂「別譯本」に当たり、それを基として懺悔文を挿入するなどして、(B)が成立し、宋本へと繼承されてゆくと考えてよいだろう。では、この別譯本——すなわち敦煌本(C)——が、『出三藏記集』の失譯本に当たるのか。それとも井ノ口氏の言われるが如く、この別譯本は唐に至って新たに成立したものなのか。問題は、そこに絞られる。この失譯本について、『開元錄』では卷一に「已下闕」として、

²⁰ここで、「『賢劫千佛名經』が二本とも隋の頃には失われていた」とする井ノ口説を援用した前稿を訂正しておく。これにより、前稿で示した自説の根據の中一つが弱くなったことは認めざるを得ないが、結論に変更は無い。

賢劫千佛名經一卷（原注：祐云、唯有佛名。與曇無蘭所出四諦經千佛名異。出賢劫經中。異譯。）

と闕本とされている。井ノ口氏はこれを踏まえた上で、同書卷六「新集失譯諸經」に

三劫三千佛名經三卷（原注：過去莊嚴劫千佛名經卷上。現在賢劫千佛名經卷中。未來星宿劫千佛名經卷下。見長房入藏錄、彼爲三本經、今合爲一部。）

とあるのが別譯本であると述べる。これを以って別譯本とする見解に異議は全くない。『開元録』編纂時に「拘那提佛」から始まる別譯本が存在していたのは確實であり、それを『開元録』中に求めるならば、この『現在賢劫千佛名經』以外にはないからである。そしてそれは、敦煌本（C）ということになる。

ここで問題となるのは、果たしてこれが本當に「新たに出現した」と言えるのか、ということである。確かに「新集」とあって、そこだけ見れば「新たに出現した」かのような印象を受けるが、しかし原注に記されているように、もとは『歴代三寶紀』に著録されていたものである。『歴代三寶紀』卷十三に「現在千佛名經一卷、過去千佛名經一卷、當來星宿劫千佛名經一卷」と一卷ずつ三本あったものを、まとめて三卷一本にしたものであるという。

井ノ口氏はこれについて、『歴代三寶紀』は『法經録』の記事を受け継いだけであり、『法經録』は「既未見經本」と注しているので、『歴代三寶紀』も未見に違わず、従ってそれらは散逸しており、『開元録』に著録されているのは別のものであろうと述べる。確かに、『歴代三寶紀』のこの件は『法經録』を受け継いでおり、『法經録』には「既未見經本」と記されている。しかし前述の通り、元來『法經録』そのものが現物を見ずに作られたものである。では何故わざわざ「既未見經本」という注をつけているのか。『法經録』のこの件は、卷二の冒頭「衆經別生」に当たる。つまり、ある經典を基として、そこから抜粹するなどして成立した經典をまとめた箇所である。例えば「賢劫千佛名經」であれば、「右一經、出賢劫經」というように、各經典についてその出典を記しているのである。そして、「佛名經十卷」から「六菩薩名亦當誦持經一卷」まで（この中に「現在千佛名一卷、過去千佛名一卷、當來星宿劫千佛名經一卷」も含まれる）について、「右二十一經、是諸經所出。既未見經本。且附斯錄。」と注している。つまり、これらに關しては、その基となった經典がよく分からないので、とりあえずここにまとめておく、といった程度の意味なのである。決して、現物を見ようとしたけれども散逸してしまっただけで見られなかったという意味ではない。

とすると、やはりここは素直に解釋して、『法經錄』・『歴代三寶紀』に著録されていた過去・現在・未來（當來）三本の千佛名經は散逸しておらず（法經や費長房が見ていなくとも）、『開元錄』編纂時に三本を合わせて一本とし、その注記を附した上でこれを「新集」の部に入れたものと理解すべきであろう。そうすると、『開元錄』の別譯本は遅くとも隋の時には既に存在していたわけで、『法經錄』では『賢劫千佛名經』を一本しか著録していないというのも實は誤解で、もう一本は「賢劫」を「現在」に置き換えて兩本ともに著録されていたのである。従って、『出三藏記集』・『法經錄』・『開元錄』いずれも兩種の『賢劫千佛名經』を著録しており、しかもそれが途中で散逸したとする根拠は全くない。ならば、『開元錄』の別譯本が『出三藏記集』の失譯本に当たる可能性は極めて高いと言わざるを得ない。

ちなみに、『開元錄』卷十二には同じく『三劫三千佛名經』を載せ、その注に「其三劫佛名、出長房入藏錄中。今合成一部。其中、賢劫佛名、出賢劫經中。合爲重譯。今以上下佛名、是其單本、以類相從、編之於此。」と記しており、この別譯本もまた『賢劫經』から出たものとされている。『出三藏記集』以來、『賢劫經』にもやはり兩本あったことが知られる。一つは竺法護本、もう一つは鳩摩羅什本（新賢劫經ともいう）である（ともに卷二）。現在の『大正藏』に收められているのは竺法護本（第14冊、No.425）であって、それは卷六・千佛名號品に「拘留孫佛」の佛名が見える一方、「拘那提佛」は無い。東晉孝武帝のときに曇無蘭が、西晉・竺法護の譯した『賢劫經』から『賢劫千佛名經』を抄出し、その首佛名が「拘留（樓）孫佛」であるとして全く矛盾はない²¹。一方の失譯本は、あるいは鳩摩羅什本『賢劫經』を基に撰したのかも知れない。もっとも、これは鳩摩羅什本が残っていない以上、確かめる手立てもなく、推測の域を出ないが²²。

要するに、『賢劫千佛名經』に兩本あるのは、『賢劫經』に兩種あることに起因するのではないか、というのが筆者の考えであり、そうすると『賢劫千佛名經』が二本存在したことは合理的に説明がつくが、第三の經が成立するとはちょっと考え

²¹その他の佛號については、『賢劫經』千佛名號品と、筆者が曇無蘭本と考えている敦煌本（A）との間にはかなり異同があるが、先に引いた『出三藏記集』に載せる曇無蘭本の序によれば、佛名の漢譯には分からないものも多々あるので適宜修正を加えるように、と書かれており、その言葉通りに隨時佛名を變更しつつ流傳してきたのであろう。それは敦煌本（A）と明本、敦煌本（B）（C）と宋本との関係を見ても容易に想像がつく。

²²ちなみに、井ノ口氏がこの別譯本を唐代成立と考えたもう一つの根拠は、前引『開元錄』卷六の續きに「尋其文句非是遠代」と記している事にある。しかし、そこには更に續けて「故編梁末爲梁代失源云」とも記してあり、譯經（編纂）年代は不明だがそれほど遠い昔の言葉を使っているわけでもないの、梁末に置いておく、と言っているのである。この記述は井ノ口氏の説よりむしろ拙稿の見解に有利であろう。また鳩摩羅什本『賢劫經』の譯經年代は後秦弘始四年（402）とされており（『開元錄』卷四）、これを基に梁（502～557）初までに失譯本が成立し、それが梁天監年間成立の『出三藏記集』に著録されたと考えて何ら不都合はない。

にくい。そもそも、佛名經類が盛行していた当時であって、『賢劫千佛名經』のような主要な經典がそう簡単に散逸するとはおよそ考えられない。『出三藏記集』所載の兩本と、『開元錄』に著録される兩本とはそれぞれ同一のもの——少なくとも繼承關係にあるもの——と考えるべきだろう。現在我々が目にしている『大正藏』に載せる兩種の『現在賢劫千佛名經』は、かなりその様子を違えてはいるが、遡れば『出三藏記集』に著録されている兩種の『賢劫千佛名經』に辿りつくのである。

重繪孩提時代

——追尋兒童在中古敦煌歷史上的踪跡（嬰戲篇）*

余 欣

一、導言

在傳統史學研究實踐中，兒童一直是被排除於視界之外的¹。人類的歷史，看不到兒童的身影，聽不到兒童的聲音，並沒有人覺得驚訝。直到二十世紀六十年代末，在法國學者阿里耶拓荒之作《童年的世紀》出版數年之後，研究者們才似乎突然意識到這種局面是何等的不妥²。於是西方歷史學家紛紛投入兒童史研究的熱潮中，試圖用各種社會科學的方法和理論，來揭示歷史上兒童的形象，解釋兒童歷史的變遷³。不僅論著層出不窮，甚至還有專門的雜誌創刊⁴。經過半個世紀的發展，成果可謂蔚為大觀，已成長為史學研究的一個重要領域。中國的兒童史，也同樣受到海外漢學的關注，已經有多部專著或論文集問世⁵。

*本文草成後，曾於2008年6月30日在京都大學人文科學研究所“西陲發現中國中世寫本研究班”上宣讀，承蒙高田時雄教授、辻正博准教授等學者惠予教示，謹致謝意。

¹早在二十世紀三十年代，王稚庵曾編著《中國兒童史》（上海：兒童書局，1932年），但此書只是將中國歷代名人兒童時期的故事，按照年代順序，分為“智、仁、勇”三類加以編排，其實仍是沿襲《日記故事》之類老式蒙書的編撰思想，不能看作是真正意義上的兒童史研究。

²Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris: Librairie Plon, 1960. 此書剛出版時，并未引起太大的反響，評論寥寥，直到六十年代後期，方開始走紅。

³參看俞金堯《兒童史研究及其方法》，《外國社會科學》2001年第5期，34-40頁；同作者《兒童史研究四十年》，《中國學術》2001年第4輯，298-336頁；陳貞臻《西方兒童史研究的回顧與展望——阿利斯(Ariès)及其批評者》，《新史學》第15卷第1期，167-190頁。

⁴Lloyd DeMause, *The Journal of Psychohistory - History of Childhood Quarterly*, Vol. 1, No. 1, Summer 1973.

⁵管見所及，約有如下六部：Anne Behnke Kinney (ed.), *Chinese Views of Childhood*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995; Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*, Stanford: Stanford University Press, 1998; Ann Barrott Wicks (ed.), *Children in Chinese Art*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002; Anne Behnke Kinney, *Representation of Childhood and Youth in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 2004; Limin Bai, *Shaping the Ideal Child: Children and Their Primers in Late Imperial China*, Hong Kong: Chinese University Press, 2005; Keith Nathaniel Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*,

相對而言，中文學術界對這股新史學潮流似乎不那麼敏感。直到九十年代後，在臺灣學者熊秉真的倡導并身體力行下，才慢慢開始引人注目⁶。可能受史料以及個人自身學術關懷的局限，目前的探討主要集中在明清和近代。中古時代兒童史的構築，依然停留在草創階段。

誠如弗洛伊德所言：“每一個正在做遊戲的兒童的行為，看上去都像是一個正在展開想像力的詩人，……他們對自己的遊戲十分當真，捨得在這方面花費大量精力和注入自己最真摯的感情。”⁷ 遊戲是兒童想像力和創造力的集中體現，是兒童生存方式中最重要的一部分。關於中古時期兒童娛樂的材料及其研究，可以說少的可憐⁸。因此，筆者試圖從敦煌文獻和圖像資料中鉤稽出一些史料，力求把這些支離破碎的斷片綴合成一幅童趣盎然的嬰戲圖。

筆者在從事敦煌民生宗教社會史研究之時，開始對重建中國傳統社會中兒童生活的圖景產生濃厚的興趣。在展望民生宗教社會史的研究前景時，曾提出今後一個主要的戰場，是“兒童史的視角，側重於兒童的命運與宗教團體的關係，童蒙教育中的宗教性內容，兒童對宗教的看法與反應”⁹。可惜後來未能專注於此，進展甚微，未能了此心願。不過，由於我當初的博士論文確定的範圍是包括兒童史在內的整個唐宋之際的敦煌社會史研究¹⁰，所以搜集了部分素材，撰有若干剖記。此次檢尋昔日舊稿，取出嬰戲之部，略加鋪陳，成此小文，聊作實驗，亦以之為將來完成整個課題之鞭策。

Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

⁶熊秉真《幼幼：傳統中國的襁褓之道》，臺北：聯經出版公司，1995年；同作者《安恙：近世中國兒童的疾病與健康》，臺北：聯經出版公司，1998年；同作者《童年憶往：中國孩子的歷史》，臺北：麥田出版公司，2000年；Ping-chen Hsiung, *A Tender Voyage: Children and Childhood in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 2005. 其他較為重要的著作有：劉詠聰《中國古代育兒》，臺北：臺灣商務印書館，1998年；張倩儀《另一種童年的告別》，臺北：台灣商務印書館，1997年；鄭雅如《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，2001年。

⁷S. Freud, "Creative Writers and Day-Dreaming", in James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume IX (1906-1908): *Jensen's "Gradiva", and Other Works*, London: Hogarth Press, 1959, pp.141-154; Ethel Spector Person, Peter Fonagy, and Sérvulo Augusto Figueira ed., *On Freud's "Creative writers and day-dreaming"*, New Haven: Yale University Press, 1995.

⁸從出土文物中發掘利用圖像資料，不僅可以彌補文獻史料的不足，且可以互相印證，是非常有前景并值得探索的研究方向。不過，此類成果目前尚不多見。與唐宋時期或敦煌相關者，可舉出的有毛穎《唐鑿金嬰戲圖小銀瓶圖像探析》（《南方文物》1995年第4期，80-85頁）；李重申《敦煌古代體育文化》（蘭州：甘肅教育出版社，2000年），部分章節也有所涉及；路志峻《論敦煌文獻和壁畫中的兒童遊戲與體育》（《敦煌學輯刊》2006年第4期，85-88頁），則論述甚為簡略，且與本文側重點不同。讀者可一併參看。

⁹拙著《神道人心——唐宋之際民生宗教社會史研究》，北京：中華書局，2006年，361頁。

¹⁰筆者博士學位論文選題報告《唐宋之際的敦煌社會——中古時代庶民生活與信仰》，北京大學中國古代史研究中心，2002年1月9日。

二、考證

(一) 聚沙

S.2832《願文等範本》之三三《妹三(亡)日》：“惟孩子稟乾坤而爲質，承山岳已(以)作靈。惠和也，而(如)春花秀林；聰敏也，則秋霜並操。將謂宗枝永茂，冠蓋重榮；豈期珠欲圓而忽碎，花正芳而降霜。致使聚沙之處，命伴無聲；桃李園中，招花絕影。或者池邊救蟻，或者林下聚砂。遊戲尋常，不逾咫尺。豈謂春芳花菓，橫被霜霰之凋；掌上明珠，忽碎虎狼之口。嗟孩子八歲之容華，變作九泉之灰；艷比紅蓮白玉，[化]作荒交(郊)之土。”¹¹這是一篇兄長悼念早殤的妹妹的願文，其中包含著好幾種兒童遊戲。我們先討論聚沙。文中記載過於簡略，我們只知道孩子們通常喜歡在林下玩聚沙遊戲，具體玩法并不清楚。但一些詩文可以補充這些細節。《九想觀詩》¹²之《童子想》：“日月相催成幼童，五五三三作一藪。雖解聚沙爲佛塔，心中仍未辨西東。”¹³據此可知三五成群聚沙爲佛塔是主要的一種玩法。《九想觀詩一卷并序》之《第二觀》：“或聚砂來作米雜，或時覺走趁游風。爭能鸚鵡牽犇子，築城弄土(土)一叢叢。”¹⁴可知把沙石當作米麥，或以沙土構築城堡，是另外兩種玩法。前者我們還可以找到一條旁證，《大周故劉君夫人墓誌銘并序》中有“聚米鬮年之日”語¹⁵。後者，《父母恩重經講經文》有描述：“弄土雍泥向街裏”¹⁶。聚沙這種遊戲當然并不是敦煌才有，我們在唐代詩文裏還可以找到不少例證。孟浩然《登總持寺浮圖》云：“累劫從初地，爲童憶聚沙。”¹⁷修雅《聞頌法華經歌》：“我亦當年狎兒戲，將謂光陰半虛棄。今日親聞誦此經，始覺聚沙非小事。”¹⁸常東名《唐

¹¹黃征、吳偉校注《敦煌願文集》，長沙：岳麓書社，1997年，90-91頁。錄文參《願文集》而據原卷圖版有所校訂。

¹²“九想觀”，或作“九相觀”，本是佛教闡發義理的一種詩體，其目的在於破除人們對俗世生活的依戀，使其皈依佛法。這一點S.6613《九相觀序》講得很明白：“夫夫(大)雄演教，普拯濟於含靈；開闢玄門，示蒼生於覺路。然則法體絕寂，名言顯其幽微；會相歸真，止觀源於妙有。無量壽覺，權開十六之宗；釋迦牟尼，爰敷九相之要。因茲妙觀，知煩想之虛生；察念正勤，識緣心之妄起。三界迷俗，處夢宅而長眠；六賊競馳，入無明之暗室。詐相親附，渴名色之無厭；役使身心，遍五道而爲業。往來生死，長沉沒於愛河；胞胎受形，永漂淪於苦海。何有智者，不返斯源；傷哉痛哉，爲害茲盛。普勸有識，歸心解脫之門；憑此勝因，同證涅槃之路。詩陳九相，列在後文。”但是由於敦煌的《九相觀詩》把原來佛經對尸相之渲染轉化爲對人生歷程之描寫，我們可以從中發掘出不少有價值的社會史資料。鄭阿財《敦煌本佛教詩歌〈九想觀〉探論》有校注及研究，見《中正大學學報》第7卷第1期，1997年，17-34頁。

¹³有P.3892、P.4597兩個寫本，錄文參考項楚《敦煌詩歌導論》，臺北：新文豐出版公司，1993年，92頁；徐俊纂輯《敦煌詩集殘卷輯考》，北京：中華書局，2000年，823頁。

¹⁴上博48(41379)，錄文見項楚《敦煌詩歌導論》，96-97頁；徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，932頁。

¹⁵周紹良、趙超主編《唐代墓誌銘彙編續集》，上海：上海古籍出版社，2001年，393頁。

¹⁶黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997年，974頁。

¹⁷《全唐詩》卷六四九，北京：中華書局，1980年，1662頁。

¹⁸《全唐詩》卷八二五，9298頁。

思恒律師志銘》：“越在幼冲，性與道合，兒戲則聚沙爲塔，冥感而然指誓心。”¹⁹白居易《畫西方幀記》：“又范金合土，刻石織文，乃至印水聚沙，童子戲者，莫不率以阿彌陀佛爲上首，不知其然而然。”²⁰這裏提到，聚沙以阿彌陀佛爲上首，其游戲方法，詳情難知。

想來兒童聚沙爲樂，當起源甚早，本非源於佛教。《九想觀詩一卷并序》之《第二觀》所描述的情景，可能更爲近古。目前所見最早之記載，似爲《魏書》卷一一四《釋老志》所載神龜元年（518）王澄奏表：“苟能誠信，童子聚沙，可邁於道場；純陀儉設，足薦於雙樹。何必縱其盜竊，資營寺觀。”²¹已是明顯受佛教影響之產物。大概是隨著佛教東傳入華，逐漸賦予這種游戲以宗教意義。考佛經中有大量關於聚沙之文句。《大方廣佛華嚴經》卷九《入不思議解脫境界普賢行願品》：“時虛空中，天龍神等告善財言‘善男子，今此童子，在河渚上，與諸童子聚沙爲戲。’爾時善財聞是語已，即詣其所。見彼童子，十千童子前後圍繞，聚沙爲戲。”²²并不包含功德思想。而《妙法蓮華經》卷一《方便品》：“若於曠野中，積土成佛廟。乃至童子戲，聚沙爲佛塔，如是諸人等，皆已成佛道。”²³則明顯視聚沙爲一種功德。可見在印度，原來也只不過是普通的兒戲，象徵意味也是後來追加的。

莫高窟第 23 窟法華經變，屬盛唐時期，北壁下部繪四個孩童在田間正聚精會神地玩聚沙的游戲²⁴。雖然是爲了表現《方便品》的情節而繪，但其素材顯然取自現實生活中敦煌兒童的游戲場景，爲文獻記載提供了一幅生動的寫照，十分難得。賀世哲先生稱之爲“創新和生活化的盛唐藝術”的代表作²⁵，可謂恰如其分。

（二）騎竹馬

這一古老游戲的起源，自然是無從稽考了。李暉認爲可大致推定源於新石器時期至西漢時的北方游牧民族，東漢以後正式作爲一種游戲方式加以提倡，并在此民俗意象中融入不少人情內容和政治色彩²⁶。可備一說。

因爲騎竹馬是最爲普及的兒童游戲，所以詩文中常以竹馬之年指稱童年，如證聖元年（695）《先君之碑》²⁷。唐代詩文中關於竹馬的記載非常多。最著名的當然是

¹⁹ 《全唐文》卷三九六，上海：上海古籍出版社，1990年，1789頁。

²⁰ 《全唐文》卷六七六，3058-3059頁。

²¹ 魏收《魏書》，北京：中華書局，點校本，3044頁。

²² 《大正新修大藏經》第10卷，704頁。

²³ 《大正新修大藏經》第9卷，8頁。

²⁴ 譚蟬雪主編《敦煌石窟全集》第25卷《民俗畫卷》，香港：商務印書館，1999年，93頁。

²⁵ 賀世哲主編《敦煌石窟全集》第7卷《法華經畫卷》，香港：商務印書館，1999年，58頁。

²⁶ 李暉《論“竹馬”——唐詩民俗文化探源之十》，《合肥教育學院學報》2000年第3期，53-59頁。

²⁷ 周紹良、趙超主編《唐代墓誌銘彙編續集》，339頁。

大家耳熟能詳的李白《長干行》中的名句：“郎騎竹馬來，繞床弄青梅。”²⁸此毋庸贅述。S.6613《九相觀詩一本》之《童子相第二》：“狀貌隨年盛，形軀逐日紅。三周離膝下，七載育成童。竹馬游閭路（巷），紙鶴戲雲中。花容艷陽日，綺服弄春風。招花寵愛量（良）難此（比），恩憐靡與同。那堪百年後，長奄（掩）夜台空。”²⁹值得一提的是，詩中“七載育成童”後緊接著“竹馬游閭路（巷）”，可能并非虛指的文學描述。《錦繡萬花谷》卷十六引張華《博物志》佚文云：“小兒五歲曰鳩車之戲，七歲曰竹馬之戲。”³⁰正與此合。雖然實際生活中未必如此嚴格，但可見中古的育兒觀念裏七歲是由幼兒期進入兒童期的界限，而竹馬是童子的主要遊戲，是“成童”的標識和權利，故名“竹馬之年”，敦煌亦遵行此俗。

敦煌文獻中有不少此類情景的描繪，再略舉數例：前引《九想觀詩一卷并序》之《第二觀》：“作瞳朦（童蒙），騎竹馬，逐游從。”³¹《維摩詰經講經文》（四）：“却思城外花台禮，不把庭前竹馬騎。”³²《父母恩重經講經文》（一）：“嬰孩漸長作童兒，兩頰桃花色整輝；五五相隨騎竹馬，三三結伴趁獶兒。”³³

除了用根竹子或木棍當做馬騎外，也有些兒童頗為講究，要挑選嫩竹為馬，新蒲為鞭。路德延《小兒詩》：“嫩竹乘為馬，新蒲折作鞭。”³⁴敦煌不產竹、蒲，當然不能要求這麼高。不過還有更高級的竹馬，是讓父親用草竹編成的。《左街僧錄大師壓座文》中就有這樣一條很有意思的材料：“設使身成童子兒，年登七八歲髻雙垂。父憐漏（編）草竹為馬，母惜胭脂黛染眉。”³⁵舐犢情深可見一斑。

值得慶幸的是，敦煌佛爺廟魏晉墓葬出土畫像磚，為我們提供了罕見的較為早期的圖像資料。此畫像磚出自第39號墓西壁南側下層，畫面為一幼兒下身赤裸騎竹馬狀，母親坐於身後照應，前有家侍看護，表現的是一派其樂融融的母子嬉戲的場面³⁶。此外，敦煌壁畫還為我們保留了一幅幼童庭前騎竹馬的形象。莫高窟第9窟（晚唐時期）東壁門南側繪一穿花袍服，內著襪褲，足蹬平頭履的童子，左手扶竹馬，右手軌一竹梢，作趕馬之鞭³⁷。

鄭巖指出，墓葬中表現生產和消費內容的壁畫，在許多研究中多被視為“世俗生活”或“現實生活”題材，並作為研究當時經濟狀況和階級關係的直接材料。實際

²⁸《全唐詩》卷二六，359頁。

²⁹S.6613，錄文見項楚《敦煌詩歌導論》，94頁；徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，903頁。

³⁰張華撰、范寧校證《博物志校證》，北京：中華書局，1980年，129頁。

³¹項楚《敦煌詩歌導論》，96-97頁；徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，932頁。

³²黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，864頁。

³³黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，974頁。

³⁴《全唐詩》卷七一九，8255頁。

³⁵黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，1158頁。

³⁶戴春陽主編《敦煌佛爺廟灣西晉畫像磚墓》，北京：文物出版社，1998年，圖版八、五八一-1；更為清晰的圖版可見馬建華編《甘肅敦煌佛爺廟灣魏晉墓葬彩繪磚》，重慶：重慶出版社，2000年，4-5頁。

³⁷譚蟬雪《敦煌石窟全集》第25卷《民俗畫卷》，95頁。

上這些圖像首先反映的是死者最基本需要，是生死觀念的體現。佛爺廟灣母子圖像表現了對於死後子孫綿延，香火不絕的願望，並且可以和同墓的糧倉圖像、漢晉時期流行的一種祈願豐收和親子利樂的銅鏡銘文等聯繫起來，所要表達的共同思想是生存和繁衍³⁸。鄭巖關於魏晉墓葬壁畫的新解讀，提醒我們應該注重圖像的實際功能及其在思想觀念上的象徵意義，使我們對於為何這些嬰戲圖會出現在墓葬和石窟壁畫中，以及如何從宗教需要、精神享樂和信仰功能等層面去分析這些圖像，有了更深刻的理解。

(三) 放紙鶴

S.6631 前引《九相觀詩一本》之《童子相第二》有“紙鶴戲雲中”句³⁹。紙鶴亦稱紙鳶、紙鷂，即後世之風箏。春秋時期就已出現，當時用於軍事偵察，據說發明人是公輸般。至遲在唐代，已演化為民間流行的娛樂器具⁴⁰。

元稹有一首十分傳神的詩描述兒童放紙鳶的情景，《有鳥二十章》之七：“有鳥有鳥群紙鳶，風假勢童子牽。去地漸高人眼亂，世人為爾羽毛全。風吹繩斷童子走，餘勢尚存猶在天。愁爾一朝還到地，落在深泥誰復憐。”⁴¹此外，在《紙鳶賦》中，除了放風箏的生動形象描寫之外，還敘述了風箏制作過程⁴²。

我們還可以找到珍貴的圖像學資料。1972 年新疆吐魯番阿斯塔那 187 號墓出土的絹畫《圍棋仕女圖》中有兩個兒童由少婦和二侍女領著在林間草地上嬉戲⁴³。兩個兒童均長得胖乎乎的，留著童髻，身著彩色直條紋背帶褲，顯得憨態可掬。其中右邊的兒童右脚前跨，右臂前伸，左手攥著一根綫頭。左邊的兒童左脚前跨，左手抱著一隻鴉子，右手上揚。因為此絹畫出土時已破碎，雖經修復，畫面仍殘缺不全，我們無法確知他們到底在幹什麼。但是從他們的動作和手中的綫頭推斷，我認為很有可能正在一起合作放紙鳶。

順便提一下，汪泛舟認為 P.3022、S.6631《九相觀詩》詩均為典型中原生活內容

³⁸鄭巖《魏晉南北朝壁畫墓研究》，北京：文物出版社，2002 年，158 頁、177 頁注 15。

³⁹“紙鶴”，項楚、徐俊錄為“紙鷂”，汪泛舟校錄作“紙鷂”，見汪泛舟《敦煌〈九相觀詩〉地域時代及其他》，《社科縱橫》1994 年第 4 期，15-18 頁。今從前者。

⁴⁰蔡豐明認為，直至五代，紙鳶這種古代軍事工具才演變成為真正的遊戲娛樂的工具。見氏著《遊戲史》，上海：上海文藝出版社，1997 年，64-65 頁。這是不確切的。

⁴¹《全唐詩》卷四二〇，4622 頁。

⁴²王永平《唐代游藝》，西安：西北大學出版社，1995 年，122-123 頁。

⁴³《文物》1975 年第 10 期插頁刊佈了這幅絹畫，有左邊兒童的彩色局部圖和兩個兒童的黑白圖版各一幅。配發李征撰寫的《新疆阿斯塔那三座唐墓出土珍貴絹畫及文書等文物》，對此作了簡單的介紹，見該刊 89-90 頁。同期 36-43 頁刊出金維諾、衛邊《唐代西州墓中的絹畫》就此畫作了初步的研究，並探求出原畫的完整結構，作出示意圖。與此同時，新疆維吾爾自治區博物館編《新疆出土文物》（北京：文物出版社，1975 年，113 頁），刊佈了兩個兒童的大幅彩圖，命名為《雙童圖》。

而非邊地民俗題材的描寫。P.3022 爲何不是，汪先生未論。S.6631 所舉理由有二：一、敦煌春寒，萬不可能有放紙鳶之野戲；二、夏秋渠中雖有流水，但是雪水，甚寒，難有魚蝦，不可能出現《盛年相》所描述的“水由(曲)下魚鈎”的游樂⁴⁴。我覺得這兩條理由并不充分。首先，詩中並沒有說放紙鳶的時節是春天；其次，敦煌的春天似乎也并像汪先生說的那樣，酷寒難當、風雪漫漫，也并未因水寒就不見魚蝦。《盧相公詠廿四氣詩》之《詠立春正月節》：“冰泮游魚躍，和風待柳芳。”《詠穀雨三月中》：“暖屋生蠶蟻，暄風引麥葶。”⁴⁵也有關於垂釣的描寫，《闕題》：“□□□□，臨川釣水漚。”⁴⁶因此，我們仍將S.6631 暫且列入敦煌本土文學作品。

(四) 招花

前引S.2832《願文等範本》之三三《妹三(亡)日》：“桃李園中，招花絕影。”⁴⁷所謂招花，就是追逐著飄落的花葉嬉鬧。《九相觀詩一本》之《童子相第二》：“花容艷陽日，綺服弄春風。”⁴⁸也是此類情景的描繪。《太平廣記》卷一四〇引“秦中芭蕉”條(出《玉堂閑話》)所載童謠曰：“花開來裏，花謝來裏。”⁴⁹這應當就是小兒女招花時吟詠的童謠。唐五代敦煌種植林業有楊、榆、柳、桑、杏、梨、李等樹種⁵⁰，園囿中則常栽種桑、杏、桃、棗等樹。其中柳絮飄蕩在空中，最容易成爲兒童招花的喜愛對象。故白居易《前有別楊柳枝絕句夢得繼和雲春盡絮飛留不得隨風好去落誰家又復戲答》詩云：“誰能更學孩童戲，尋逐春風捉柳花。”⁵¹柳花漫舞爲敦煌春日習見景致，《燉煌》：“歌(歌)謠再復歸大唐，道舞春風楊柳花”⁵²，既是借景比興，又是紀實。《盧相公詠廿四氣詩》之《詠清明三月節》：“楊柳先飛絮，梧桐續放花。”⁵³故兒童奔逐街巷庭園，追捉柳花爲戲，想必亦是常事。敦煌壁畫中，亦有類似場景，可謂與南宋著名畫家周臣的《閑看兒童捉柳花句意圖》有異曲同工之妙。

⁴⁴黃征、張涌泉《敦煌變文校注》，1158頁。

⁴⁵P.2624、S.3880，錄文參徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，101、103頁。

⁴⁶S.6234、P.5007、P.2672爲同卷文書，榮新江、徐俊將其綴合，徐俊擬題爲《唐佚名詩集》，本詩爲其中之一，錄文見徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，652頁。

⁴⁷黃征、吳偉校注《敦煌願文集》，90-91頁。

⁴⁸項楚《敦煌歌詩導論》，92頁；徐俊纂輯《敦煌詩集殘卷輯考》，823頁。

⁴⁹《太平廣記》，北京：中華書局，1961年，1011頁。此詩復見於《全唐詩》卷八七八，題爲《秦城芭蕉謠》，文字略異，作“花開來裏，花謝也裏。”見該書9948頁。

⁵⁰鄭炳林《唐五代敦煌種植林業研究》，《中國史研究》1995年第3期，32-38頁，收入鄭炳林主編《敦煌歸義軍史專題研究》，蘭州：蘭州大學出版社，1997年，192-204頁；《晚唐五代敦煌園囿經濟研究》，《敦煌學輯刊》1997年第1期，24-37頁。收入《敦煌歸義軍史專題研究》，308-332頁。

⁵¹《全唐詩》卷四五八，5204頁。

⁵²徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，655頁。

⁵³徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，102頁。

(五) 救蟻、逐蝶與釣青苔

前引 S.2832《願文等範本》之三三《妹三(亡)日》有“或者池邊救蟻”句⁵⁴。其典故出於《雜寶藏經》卷四《沙彌救蟻子水災得長命報緣》：“昔者有一羅漢道人，畜一沙彌。知此沙彌却後七日必當命終，與假歸家，至七日頭，敕使還來。沙彌辭師，即便歸去。於其道中，見衆蟻子，隨水漂流，命將欲絕，生慈悲心，自脫袈裟，盛土堰水，而取蟻子置高燥處，遂悉得活。至七日頭，還歸師所，師甚怪之。尋即入定。以天眼觀，知其更無餘福得爾。以救蟻子因緣之故，七日不死，得延命長。”⁵⁵《大唐故蘇州吳縣主簿劉府君墓誌銘并序》亦以此爲童年之指代，稱爲“救蟻之年”⁵⁶。其實幼童喜歡觀察或逗弄蟲蟻，乃是天性，并非是出於什麼慧根。願文爲了希冀其妹往生淨土，墓誌銘爲讚頌墓主，美飾其辭，使之蒙上了濃厚的佛教色彩。其實這是性質近似於“釣青苔”一類的遊戲。《父母恩重經講經文》(一)：“貪逐胡蝶拋家遠，爲釣青苔忘却歸。慈母引頭千度覓，心心只怕被人欺。”⁵⁷這幾句的描寫非常傳神，將貪玩而廢寢忘食的兒童形象和慈母對子女愛憐之情刻畫得躍然紙上。但是文中“釣青苔”何意，未見前人有解說⁵⁸。我認爲其實就是“釣駱駝”，即用纖草釣小爬蟲的遊戲。《金華子雜編》卷下：“長安閭里中小兒，常以纖草刺地穴間，共邀勝負。戲以手撫地曰：‘顛當出來。’既見草動，則釣出赤色小蟲子，形如蜘蛛。北人見之尋常，固不介意。南人偶見，因而異之者，蓋江南小兒亦謂之釣駱駝。其蟲子之背有駱峰然也。”⁵⁹還有一首《秦中兒童戲歌》：“顛當顛當牢守門，蠓蠓寇汝無處奔。”⁶⁰估計就是小兒釣青苔時邊玩邊唱的童謠。可見這也是南北風行的遊戲，儘管玩的蟲蟻的種類和稱謂隨地而異。

(六) 玩彈弓

P.2598v《天復二年(902)正月廿一日使都尚書御史大夫張榜稿》，是一件有豐富的研究旨趣的文書：“常年正月廿三日，爲城隍攘災却賊，於城四面，安置白傘，法事道場者。右敦煌一郡，本以佛法擁護人民。訪聞安傘之日，多有無知小兒，把

⁵⁴黃征、吳偉校注《敦煌願文集》，90-91頁。

⁵⁵《大正新修大藏經》第4卷，203頁。

⁵⁶周紹良、趙超主編《唐代墓誌銘彙編續集》，303頁。

⁵⁷張涌泉、黃征《敦煌變文校注》，974頁。

⁵⁸張涌泉、黃征《敦煌變文校注》；蔣禮鴻《敦煌變文字義通釋》(增補定本)，上海：上海古籍出版社，1997年；蔣禮鴻主編《敦煌文獻語言詞典》，杭州：杭州大學出版社，1994年；江藍生、曹廣順編著《唐五代語言詞典》，上海：上海教育出版社，1997年。均未釋該詞。

⁵⁹《玉泉子 金華子》，北京：中華書局，1958年，35頁。

⁶⁰段成式《酉陽雜俎》前集卷一七《蟲篇》，方南生點校，北京：中華書局，1981年，168頁；陳尚君輯校《全唐詩補編》收，北京：中華書局，1992年，1684頁。《全唐詩》卷八七六題爲《秦中兒童語》，作“顛當牢守門，蠓蠓寇汝無處奔。”見該書9932頁。

彈弓打蓮花，不放師僧法事，兼打師僧及衆人，眼目傷損。今周曉示，切令禁斷。仍仰都虞候及鄉司，街子捉獲，抄名申上。若有此色人，便罰白羊兩，充供使容者。正月廿一日榜。使都尚書御史大夫張榜。”⁶¹郝春文先生用此件文書論證歸義軍政權對佛教的控制與管理。但在我們看來，却完全可以是另外一種趣味盎然的詮釋。安傘旋城是何等莊嚴肅穆的場合，却有“無知小兒，把彈弓打蓮花”，以致堂堂歸義軍節度使張承奉竟然不得不屈尊爲此專門發一個榜示。雖然讀來有些令人啼笑皆非，但敦煌兒童的頑皮好動的真實風貌却得以傳神地呈現。

(七) 趁鴉子

前引《九想觀詩一卷并序》之《第二觀》提及“爭能鸚鵡牽鴉子”，《父母恩重經講經文》也提到：“捉蝴蝶、趁鴉子”、“三三結伴趁鴉兒”。鸚鵡、蝴蝶，並不費解，鴉子為何，倒是值得留意。據蔡鴻生先生考證，鴉子可是大有來歷的。鴉子乃是天外來客，其故鄉遠在東羅馬，即拜占庭帝國，在唐代史籍中稱爲“大秦”或“拂林”，因此又稱“拂林狗”。唐初傳入中國後，即成爲內府和朱門的“活寶”。⁶²據《舊唐書》卷九八《高昌國傳》，中國始有拂林狗，就是由高昌國王麴文泰進貢的。因此，同樣處於絲綢之路交通要道的敦煌，有拂林狗的參養，亦無足怪。或許正是因爲鴉子出身高貴，是達官貴人的寵物，所以在敦煌文學作品中往往被賦予權貴爪牙的貶義象徵色彩。例如《長興四年（933）中興殿應聖節講經文》寫道：“可憎鴉子色茸茸，擡舉何勞餒飼濃。點眼憐伊圖守護，誰知反吠主人公。”⁶³俄藏Φ101《維摩詰講經文》（卷末題“維摩碎金一卷”）亦云：“鴉兒亂趁生人咬，奴子頻捻野鴉驚。”⁶⁴

以《父母恩重經》爲藍本的敦煌藝術品有六幅：第238窟東壁窟門南側（中唐）、第156窟前室窟頂北側（晚唐）、第170窟北壁（宋）、第449窟東壁窟門北側（宋）⁶⁵、

⁶¹郝春文云：“此件前有‘中和三年（883）四月十七日未侍（時）書了’，則此件當在中和三年之後。簽發榜文的‘都尚書御史大夫張’，既有可能是張淮深，也有可能是張承奉。”參看郝春文《唐末五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京：中國社會科學出版社，1998年，404頁。陋見當以後者爲是，且可定在本年，理由如次：一、張淮深雖亦自稱尚書，然未見此種形式之署名，而前引《敕歸義軍節度使牒開元寺律師沙門神秀補充攝法師事》，尾署“使檢校工部尚書兼御史大夫張”，與本件極爲相似；二、本月廿三日，張承奉爲城隍擲災，親書《陀羅尼經》及《楞嚴經》，貯入傘中供養。四月廿八日，又將城隍不寧歸咎於僧徒不持定心，帖下都僧統責之，均可見張承奉之鄭重其事。因往年常有無知小兒擾亂，故事先特爲下榜曉諭禁斷，亦在情理之中；三、文中特點明“白傘”、“白羊”，亦與張承崇尚白之理念暗合。故重新擬題如上。

⁶²蔡鴻生《唐代九姓胡與突厥文化》，北京：中華書局，1998年，211-220頁。

⁶³張涌泉、黃征《敦煌變文校注》，624頁。

⁶⁴張涌泉、黃征《敦煌變文校注》，811頁。

⁶⁵殷光明主編《敦煌石窟全集》9《報恩經畫卷》，香港：商務印書館，2001年，第三章第四節“父母恩重經變”。

大英博物館藏絹畫 Stein painting 67 & 68⁶⁶、以及甘肅省博物館藏北宋淳化二年(991)《報父母恩重經變》⁶⁷。其中有多達九幅描繪從十月懷胎到成人之前，父母養育子女的場景，不乏嬉戲的畫面⁶⁸。可惜的是，沒有繪出“五五相隨騎竹馬，三三結伴趁鴉兒”這一幕。

不過，我們在吐魯番出土絹畫《圍棋仕女圖》看到趁鴉子的兒童，顯然出身仕宦之家。因此，它在敦煌恐怕也只是世家大族的孩子才有條件玩的寵物，平民百姓的子弟大概是無福享受這種奢侈的樂趣的。

三、結語：弱不好弄乎？

傳統中國評價好孩子的標準一直是弱不好弄，認為只有這樣循規蹈矩、好學上進、不愛玩耍的孩子，才有可能“長實素心”，才有可能“成器”。因此，凡是正式形諸文字的東西，頌揚的榜樣皆以此為準繩。正史、詔敕也好⁶⁹，墓誌、家傳也罷⁷⁰，甚至筆記小說⁷¹，無一例外竭力宣揚這種理念⁷²。在敦煌文獻中，我們還可以找到借小孩子之口灌輸這一觀念的材料，非常有意思。《孔子項託相問書》：

昔者夫子東游，行至荊山之下，路逢三個小兒。二小兒作戲，一小兒不作戲。夫子怪而問曰：“何不戲乎？”小兒答曰：“大戲相煞，小戲相傷，戲而無功，衣破裏空。相隨擲石，不如歸春。上至父母，下及兄弟，只欲不報，恐受無禮。善思此事，是以不戲，何謂怪乎？”……

⁶⁶大英博物館監修、Roderick Whitfield 編集、解說《西域美術：大英博物館スタイン・コレクション》第2卷《敦煌繪畫》II，東京：講談社，1982年，圖版28-1、2、3。

⁶⁷甘肅藏敦煌文獻編委會、甘肅人民出版社、甘肅省文物局編《甘肅藏敦煌文獻》第5卷，蘭州：甘肅人民出版社，1999年，卷前彩色圖版。

⁶⁸《父母恩重經變》的相關研究有：秦明智《北宋〈報父母恩重經變〉畫》，《文物》1982年第12期，36-38、50頁；馬世長《〈父母恩重經〉寫本與變相》，敦煌研究院編《1987敦煌石窟研究國際討論會文集》（石窟考古編），瀋陽：遼寧美術出版社，1990年，314-335頁；安忠義《甘肅省博物館藏〈報父母恩重經變〉研究》，《絲綢之路》2003年第1期，48-51頁；郭曉瑛《甘博藏〈報父母恩重經變〉內容新探》，《敦煌學輯刊》2007年第2期，74-81頁。

⁶⁹除了一般名士之外，帝王幼年時期之品質，亦以此評判。例如《舊五代史》卷九九《高祖紀》上：“帝弱不好弄，嚴重寡言”（北京：中華書局，1976年，1322頁）。唐代詔敕中也非常多見，甚至對於吐谷渾這樣的異族，也使用同樣的標準，例如《封慕容諾曷鉢河源郡王詔》：“子燕王諾曷鉢，弱不好弄，幼稱通理。”（《全唐文》卷五，北京：中華書局，1983年，69頁）

⁷⁰魏晉隋唐時期的墓誌中，此語極為常見，男女通用，用於女子時，亦及於后妃。例如唐咸亨二年(672)《大唐越國故太妃燕氏墓誌銘》：“寵豐慈膝而弱不好弄，訓關師氏而幼有成德。沉靜以幽閑縱體，峻節與簡毅通方。纂組績其妍心，詩書文其婉袖。”（《昭陵碑石》，西安：三秦出版社，1993年，圖版，60頁，錄文，181頁）

⁷¹《太平廣記》卷四四《蕭洞玄》：“（貴郎）聰慧日甚，只不解啼。才及三歲便行，弱不好弄，至五六歲，雖不能言，所為雅有高致。”（北京：中華書局，1961年，278頁）

⁷²關於這一問題，筆者擬撰寫《弱不好弄：中國古代好孩子標準的觀念史考察》加以考述。

夫子曰：“吾車中有雙陸局，共汝博戲如何？”小兒答曰：“吾不博戲也。天子好博，風雨無期；諸侯好博，國事不治；吏人好博，文案稽遲；農人好博，耕種失時；學生好博，忘讀書詩；小兒好博，苔撻及之。此是無益之事，何用學之！”⁷³

《孔子項託相問書》今存漢文寫本十三件，藏文寫本三件，是敦煌俗文學作品中存世最多的一篇，并且抄本大多出自寺院學郎之手⁷⁴，可見是當時童蒙教育中甚為流行的教材。其中所傳達的理念是很值得留意的。我們此處只討論“不戲”的宣傳。項託講的這番大道理，可謂義正辭嚴，難怪連孔夫子都被駁斥得啞口無言。然而這是兒童真實的愿望，還是只是出自成人的想象？結論無疑是後者，而這或許正是此篇被用作蒙書的初衷。

好動、愛玩，這是兒童的天性，是無論如何也壓制不住的，所謂弱不好弄，無非是大人的期望與規訓而已。上文關於數種嬰戲的鉤稽與考證，僅是示例而已，並不企圖求全責備地描述敦煌究竟有哪些、有什麼樣的兒童遊戲。立意的主旨，是想要通過實證研究，來展示中古時代兒童生存狀態的真切情狀，從而凸顯事實與觀念的背離，呈現這種張力背後的社會形貌，而不是僅僅只是發掘和描述嬰戲本身。

因為兒童缺乏表達的權利和能力，他們無法在歷史上烙下自己的印痕。留下來的傳統文字材料，絕大多數都是出自成人的編造，往往充滿扭曲和虛構。如何通過敦煌文獻這類民間性比較強的新史料，重新找回失落的兒童世界，是值得嘗試的方向。

然而，從方法論而言，我們並不想止步於此。成人筆下的兒童形象和觀念，與真實的兒童生存狀態和內心世界之間，並不是簡單的去偽存真的問題。兒童史絕不應當只是兒童的歷史，而是以人類童年為切入點的社會文化情彩的整體史，只有從這個背景下去思考，才能真正重繪這一歷史中不應缺失的瑰麗景象。在兒童史研究中融入多元的方法，在個案研究的基礎上，從成人與兒童立場的交織對視中重新考察歷史場域中社會角色的界定與變遷，省思話語書寫與自我認知、通常規制之間的關係，揭示一個時代深層的社會文化心理結構和精神內涵，並賦予其鮮活的時代生活氣息，或許是更有前景也更有挑戰性的課題⁷⁵。

⁷³張涌泉、黃征《敦煌變文校注》，357-358頁。

⁷⁴張鴻勛《〈孔子項託相問書〉故事傳承研究》，氏著《敦煌俗文學研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002年，229頁。

⁷⁵張廣達先生曾發表《唐代的豹獵》（載《唐研究》第7卷，北京：北京大學出版社，2001年，177-204頁），表面上似乎只是一則精雕細琢的個案研究，但其實是從唐代多元文化的宏觀思考出發，“以小見大，得出具有普遍參照意義的認知”（張廣達《張廣達文集》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年，總序，4頁）。關於張廣達先生學術思想的闡發，參看榮新江《考據與義理的相互為用——張廣達先生〈文本、圖像與文化流傳〉讀後》（《中國圖書評論》2008年第11期，82-86頁）。筆者關於兒童史研究的方法論探討，深受兩位先生的中古中國與外來文明整體研究思路的啟發。

中村不折舊藏 『勾道興撰搜神記』紙背文獻について

玄幸子

一、はじめに

『中村不折舊藏禹域墨書集成』所収の『勾道興撰搜神記』は早期から注目される重要文化財指定の重要な資料である。ただ、一部を除き該寫本を實見することが長らく困難であったために、『搜神記』研究の重要なテキストとしての位置づけはあるものの文獻自體に関する検討はほとんどなされてこなかったといえよう¹。

ところが、ありがたいことに『中村不折舊藏禹域墨書集成』上中下三卷本²が出版されるにおよび、實寸大のカラー寫眞で比較的容易にみることが可能になった。本稿ではこの寫本の全面的な検討を念頭に置き、これまでほとんど注目されることのなかった紙背文獻を取り上げる。

まず、寫本の書誌情報は實見調査ではないので基本的には従來のものに據るしかない。

○搜神記一卷 十一紙。長一丈七尺三寸。一卷完シ。隸書。敦煌ヨリ出ヅ。首ニ搜神記一卷、句道興撰、行孝第一ト標記セリ。内容全ク傳本搜神記ト同ジカラズ。傳本ノ搜神記ハ晉ノ于寶撰トセリ。句道興撰ハ乃チ別本ナルベシ。書法異體多ク、六朝人ノ寫セルモノニ似テ、韻度高カラズ。董康氏曰ク。六朝人ノ寫セル原本ニ據リ、五代人ノ筆寫スル所ナラント。餘亦此說ニ同ス。記スル所ノ事蹟ハ、皆六朝以前ニ屬セリ。（『禹域出土墨寶書法源流考』下卷 31 葉ウラ）

¹寫本を實見した上での早期の研究論文・報告には、羅振玉『敦煌零拾』中の翻刻および西野貞治『『敦煌本搜神記』について』『神田博士還曆記念書誌學論集』（平凡社、1957）437-449 頁がある。

²『臺東區立書道博物館所藏 中村不折舊藏禹域墨書集成』上・中・下、磯部彰編集、文部科學省科學研究費特定領域研究〈東アジア出版文化の研究〉総括班發行（東アジア善本叢刊第二集）、2005年3月刊。

とあり、とりわけ「五代人ノ筆寫スル所ナラント」する點は、その後の研究においても異議を唱えるものを見ない。今回出版されるに際して新たに加えられた情報は、大きさ 305 × 5371mm および購入時の詳細のみである³。

ただ、寫眞から読み取ることのできる情報によると上記の記述にいささか修正と補足の必要があるようだ。まず、「十一紙」とあるのは「十三紙」の誤りであろう。また、文字修正状況について西野 1957 で夙に指摘されているような貼紙方式以外に削り法・上書き法もみられる。さらに文字の裏寫りの状況からみて紙質が第八紙目以降に變化がみられる點などがある。これらの状況をまとめて以下に記す。

第1紙	幅 297mm	全 24 行	
第2紙	幅 422mm	全 33 行	
	08 行目「華汝」		貼紙
	13 行目「腸」	33 行目「鬻」	削り上書き
	24 行目「鹿」		上書き
第3紙	幅 425mm	全 34 行	
	22 行目「食」		削り上書き？
第4紙	幅 419mm	全 34 行	
	20 行目「守」		削り上書き？
第5紙	幅 421mm	全 34 行	
	13 行目「賜」	15 行目「會」	削り上書き
	21 行目「執」		上書き
第6紙	幅 419mm	全 34 行	
第7紙	幅 364mm	全 29 行	
	10 行目「内」	29 行目「賊」	上書き
第8紙	幅 426mm	全 33 行	
	17 行目「龍」		上書き
	32 行目「將」		貼紙
第9紙	幅 427mm	全 33 行	
	03 行目「遂」	12 行目「就」	上書き

³「許際唐舊藏であった旨が明記された領收書はないが、王樹相分の分割代金とは別に、「寫經代金」、「古寫經代」「搜神記一卷」という品目での文求堂の領收書があり、それらは王樹相分の代金を分割で支拂っていた時期、つまり大正十一年十二月二十六日から翌十二年四月二十一日と重なっている。そして、許際唐舊藏分のメモ中には「搜神記一卷」が存在する。「搜神記」は大正十二年四月二十一日に千二百圓で購入、のちに重要文化財（舊國寶）の指定をうけることになった名品である。」『中村不折舊藏禹域墨書集成』下卷所收「經卷文書類目録」360頁。

	13行目「作」	貼紙
第10紙	幅427mm 全33行	
	21行目「郡」 31行目「形」	上書き
第11紙	幅424mm 全39行	
	09行目「新婦」 17行目「若」「新」	
	39行目「家」	貼紙
	15行目「拂」 24行目「知」	
	29行目「妹」 34行目「烹」	上書き
第12紙	幅419mm 全38行	
	18行目「孝」 37行目「父」	貼紙
第13紙	幅406mm 全37行（最終行空白）	
	12行目「結」	貼紙
	13行目「症」	上書き

第8紙以降、紙質が変わっている。表裏に文字寫りがあることから、恐らく薄手の紙になったものと思われる。文字修正の状況からもこの変化を裏付けることができる。つまり、第7紙までにみられた削り修正法がみえず、貼紙法が増えている点である。紙が薄いため削ることができなかったものと思われる。第7紙の幅・行数が少ないことから、同質の紙料を缺いたため別の紙料を續けて使用したものと推察できよう。全體に罫アリ、1行の文字数は一定せず、概ね30～31字とする場合が多い。1紙の行数も第11紙以降大幅に増えている。以上が表面『勾道興撰搜神記』の詳細である。

さて、紙背であるが、残念ながら『墨書集成』では全面を1ページに収めてあるため、文字が非常に小さく時に判讀不可能な場合がある。また一部補修の薄紙が上に貼られているが、この箇所は透かして判讀できる。文字の裏寫りの状況は、表面と逆に数えて第8紙まで見られる。録文と関連資料を最後に付録とする。

二、紙背文獻の内容と検討

録文に即して内容を概観してみよう。まず、最初の部分18行目までについては、後に義浄により『南海寄歸内法傳』において厳しく批判されることになる絹衣禁絶説を中心に南山律師道宣の律宗を中心に構成されている。宣律師を支持する姿勢が明らかである。

『涅槃經』から南山律師道宣への流れは、諏訪1988に詳しく述べられている。「第四章 中國佛教における絹衣禁絶の思想の展開と挫折」において、まず『涅槃經』

傳來以後の絹衣に対する佛教徒の態度を明らかにしている。つまり、沈約「究境慈悲論」（『廣弘明集』卷二六）中の記述⁴を引き、「まことに理路整然とした論旨である。これによって中國の佛教徒の間に、一部の心あるものの中に、肅々と奉ぜられていた絹衣の禁絶が滿天下のもとに公表され、律典にも明言されていなかった絹衣の禁絶が見事に大乘慈悲の立場から理論の裏づけを得た」（98頁）と解説している。その上で、道宣の絹衣禁絶の實踐についてさらに詳細に検討し、その根拠を「大乘佛教のとく佛陀の慈悲の教えにかなうかどうか、ということ」（118頁）に求めている。

また、『佛說像法決疑經』については、木村 2001 の「III 疑偽佛典の成立と展開／『佛說像法決疑經』の思想史的性格」において、ほぼ六世紀中葉に成立した「道教の思想形成にも一定の役割を果たし」「中國的大乘の道を切り開いた」「大乘精神を鼓吹しようとした」（231-232頁）偽經であると位置付けている。

録文 19 行目以降に關しても、涅槃・維摩・華嚴・法華などの大乘經典に多く出典を求めることができる。さらに、29 行目以降では密教の三密（身口意⁵）に「三寶」の名および三教を對應させて解き明かしており、大乘教の下位分類の一つ密教の基本理念において儒教・道教との融合という明らかな方向が示されている。録文の記述内容を分かりやすくまとめると以下の通りである。

心	口	身
	【易三寶名字】	
南无佛	南无達摩	南无僧伽
佛寶	法寶	僧寶
無煩惱佛	不錯經	無煩惱僧
法佛	報佛	應佛
過去佛	現在佛	未來佛
釋迦牟尼佛	普光佛	寶集佛
卅五佛	五十三佛	二十五佛
	【易三教】	
如是我聞，一時佛在	道品善知識，由是成正覺	子曰學而時習之不亦悅乎
佛教	道教	儒教
過去佛教	現在佛教	未來佛教
釋迦牟尼教	李老君教	孔子教

このような對應形式は現存の一切經の中に見出すことができない。が、頼富 1997

⁴「それ故にここにみる涅槃經には不完全の故に絹衣の禁絶が經文に記されていないが、慈悲という佛陀の根本の教えに基づいて、その精神を徹底させて、斷食肉と共に絹衣を禁絶すべきである。」（諏訪 1988、97頁）

⁵本文獻では「意」でなく「心」である。

の定義によれば、密教の必要条件である三要素の1つに「神秘的合一體驗を人為的に現出するために、何らかの行法的プロセスを具備しているのが密教の第二の特徴」であり、「具體的には、我々の現存在の代表的表出である身體や、あるいは人為的に設けられた聖域區間である曼荼羅をもちいることが多い。」(206頁)ことをあげている。同一の對應關係を示す文獻がないとはいえ、かなり色濃く密教的性質を備えているといえよう。さらに土田1996で述べられる「釋迦・孔子・老子をあわせ描き、佛教・儒教・道教の合一を表わした」三教圖・三聖圖が「中國では唐から始まり、宋になって多く描かれたという」(256頁)状況からも読み取られるように、政治・社會的面で相互に拮抗しつつも三教合一への傾向がこの文獻からも明確に読み取ることができる。

42行目以降は「化生道」「胎生道」などの用語が多分に道教的であり、のちに『景德傳燈錄』へと集約されていくだろうと豫測できる「騎牛覓牛」「畫水成文」といった禪宗的表現なども見えている。ただ表現が多分に俗であり、現行の一切經ほかにその典故を求めることができない。

興味深いのは「讚～」と「毀～」と對比させる形で、「戒」「禪」「多聞」について述べているところである。このような形で書寫する意味は何だろうか、大いに考えさせられる。が、この問題はひとまず置き、『大方廣十輪經』について説明を加えるなら、「北涼失譯八卷本」のこの佛典は、「他の地藏諸經に見るが如く地藏信仰の鼓吹である。而して本經が著しく調和的傾向を有せるは注意すべきである。即ち、釋迦・彌勒二佛の中間にあつて調和し、佛法と王法との調和接近、佛弟子は大乗に驕傲であり、二乗を卑下することなく、三乗兼習にして而も大乘(般若の無相皆空)に旨歸すべしとなし、僧は持戒堅固なるべく、俗人は三寶に對し絶對的の信仰を持すべく、兩者を戒飾し、接近せしめたるが如き」⁶と解説される。この特徴は、録文のすぐ後にみられる「俗人受持」「行者受持」や「大乘得性樂」「小乘失性苦」「中乘不異經」において確認できる相互接近に通じる點がある。

以上をまとめると、この文獻の内容は、

1. 律宗の立場に立つ
2. 道教・儒教と融合
3. 禪宗と融合
4. 後半は表現が自由で俗な部分も見受けられる

という性格を持つことが確認できる。これは、ちょうど律宗が一たん衰退し、宋代に再度復興するのに向けて力を貯めている五代の佛教の在り方を大いに傳えて

⁶『佛書解説大辭典』第7巻、462頁左。

いると考えられる。

三、『勾道興撰搜神記』との関わり

敦煌寫本には表と裏（紙背）が全く関連性のないものが数多く存在する。が、逆に深い関連のあるものが一部存在するのも事実である。今回の文獻については、深い関連性を持つと考えている。

そもそも『搜神記』とは何か、という点から再度考察を始める必要がある。『〇〇搜神記』という表記はざっと検索をかけただけで、数種類⁷は見つけることができる。本来、複数種の『搜神記』があるのは不思議ではない。この点を確認した上で、『勾道興撰搜神記』はいつどのような人物が書寫したのかを考察する必要がある。

『道宣律師感通錄』（麟徳元年終南山釋道宣撰）「宣律師感天侍傳」の中で道宣は「余曾見晉太常干寶撰搜神錄述」と記述している。六朝志怪から唐代傳奇へと續く流れがどのような書き手と讀者に支えられたのかを考えると、當然佛教との係わりが大きな比重を占めるのは周知のことであるが、その中で残らずに消えていった多くの異本が存在したであろうことは想像に難くない。よって書名も多くの異名を持つこととなる。ここでいう『搜神錄』は現在の固定した名稱『搜神記』と置き換えて問題なかろう。

さらに、藤吉 2002 では「晩年の道宣が永徽四年に撰せられた『冥報記』を、参考文獻としてフルに利用し」「『感通錄』の編纂が物語るように、もともと感通に関心を拂い、『續高僧傳』に感通の一編を新設したほどの道宣が歳を重ねるにつれ感通へ傾斜していった」ことを指摘し、道宣の試みを「歴史と感通の調和」（318

⁷①『太平御覽』卷八三六

干寶搜神記曰：南方有蟲、其形若蟬而大、其子著草葉如蠶種。得子以歸、則母飛來就之。殺其母以塗錢、以其子塗貫、用錢貨市、旋則自還。故『淮南子・術』以之還錢、名曰青蚘。

②『北史』卷九十三、列傳第八十一「僭偽附庸」

（蒙遜）後又稱蕃于宋、竝求書、宋文帝竝給之。蒙遜又就宋司徒王弘求搜神記、弘與之。

③『史通』卷第十七外篇、雜說中第八「諸晉史」

馬遷持論、稱堯世無許由、應劭著錄云、漢代無王喬、其言讜矣。至士安撰高士傳、具說箕山之跡、令昇作搜神記、深信葉縣之靈。

④『初學記』卷二十九獸部、狗第十「烏龍青鶴」

陶潛搜神記曰：會稽句章人張然養一狗甚快名曰烏龍。

⑤『太平廣記』卷四百四十三、畜獸十「車甲」

陶潛搜神記曰：有一士人姓車、是淮南人。天雨、舍中獨坐。忽有二年少女來就之、着紫纈襦立其牀前、共語笑。車疑之、天雨如此女人從外來、而衣服何不霑濕、必是異物。其壁上先掛一銅鏡徑數寸、回顧鏡中有二鹿在牀前。因將刀斫之而悉成鹿。一走去、獲一枚以爲脯食之。出五行記。

頁)と表現する。その出自をも自ら僧祐の生まれ変わりとする道宣の靈驗・感通への傾倒は廣く知られるところである。該書では出自から遊方について詳細な検討がなされているが、とりわけ入蜀時に『後集續高僧傳』の資料蒐集を自らの聞き書きで行ったと検証する第8章は興味深い。蜀は中國古來より靈驗あらたかな地域として捉えられており、事實『後集續高僧傳』の内容が習禪・感通兩篇に偏っているのは道宣が地域的な特徴の影響を受けたものと考えられる。

かような道宣の感通への傾倒を考慮するならば、『搜神記』紙背に南山律師道宣の律學を中心とする佛教論が書寫されているのは偶然ではないと考えられる、少なくとも、律宗系列の僧が正面の『勾道興撰搜神記』を書寫したと推察できよう。書寫時期もほぼ同時期ではなかっただろうか。

また、「勾道興撰」については、この人物を特定することは困難であるとは思われるが、ひとつの可能性として益州福勝寺道興との關連を探ってみたい。藤吉2002で『續高僧傳』興聖寺本と、宮本・三本系統にみえる寶淵付傳の道興なる人物が『後集續高僧傳』所收の「益州福勝寺道興」に相違なかろう(285頁)とする人物である。今後の課題としたい。

四、まとめ

寫本を全體としてとらえ総合的に検討することで従來と異なる視點で捉えなおす可能性がでてくるはずだという自身の見解に基づき、手始めとして紙背文獻を検討した。結果、文獻自體は五代から宋代へ向かう佛教の過渡期の様相を示す意味のある資料であると確認はできたものの、肝心の正面の『搜神記』との關係をしっかりと證明するにはまだ材料不足で満足のいく結論が出せないままである。もう少し傍證となる材料を補足する必要がある。

【使用テキスト】

『臺東區立書道博物館所藏 中村不折舊藏禹域墨書集成』卷中、磯部彰編集、文部科學省科學研究費特定領域研究〈東アジア出版文化の研究〉總括班發行(東アジア善本叢刊第二集)2005年3月

【對照文獻】

『大正新脩大藏經』第1-85冊、東京：大正一切經刊行會、1925年

『卍續藏經』第1-150冊、臺北：新文豐出版公司、1983年

『道藏』第 1-36 冊、北京：文物出版社、1988 年

CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection

『景德傳燈錄』常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刻本（四部叢刊三編）

『會稽掇英總集』二十卷、『景印文淵閣四庫全書』第 1345 冊所收本、臺灣：商務印書館

「廬山遠公話」P.2073

【參考・引用文獻】

木村 2001 木村清孝『東アジア佛教思想の基礎構造』東京：春秋社、2001 年

諏訪 1988 諏訪義純『中國中世佛教史研究』（學術叢書・禪佛教）、東京：大東出版社、1988 年

土田 1996 土田健次郎「特論 三教圖への道——中國近世における心の思想」『東アジア社會と佛教文化』（東京：春秋社「シリーズ・東アジア佛教」第 5 卷）所收、1996 年

西野 1957 西野貞治「『敦煌本搜神記』について」『神田博士還曆記念書誌學論集』東京：平凡社、1957 年、437-449 頁

藤吉 2002 藤吉眞澄『道宣傳の研究』（東洋史研究叢刊 60）、京都大學學術出版會、2002 年

頼富 1997 頼富本宏「密教系の佛教」『佛教の東漸 東アジアの佛教思想 I』（東京：春秋社「シリーズ・東アジア佛教」第 2 卷）所收、1997 年

付録

〔録文〕 中村不折舊藏（書道博物館現藏）寫本 No.139V⁸

※大正藏・續藏經ほか関連資料がある場合は注に所在を示し、同文箇所は相互に太字で表示した。文字が讀めない場合は□で、異同があり改めるべき文字は（ ）内に示した。

身得男子身，須跋陀羅，得阿羅漢果⁹。荼毗卷¹⁰下說即礼舍利悲戀而還¹¹。像法決疑經說¹²：比丘及沙弥僧損三寶一豪一粟，永沉苦海，賢劫千佛出盡無懺悔處，若共此人同住，日夜得罪，所作法事羯磨布薩悉不成就。宣律師断輕重儀¹³：蠶繭所出絲綿。計本深當性制。故是綿臥具三衣。律断斬判又橋奢耶繪綵涅槃正制不服。央掘許其轉來。且接小機。後云。不成悲者非大乘行，故五分云。有將綿來施者受以入僧。即非自己。五分云。若得已成者斬判和泥。判非所服。由本損生害命而獲。何成慈悲法服也。正是懷道者所忌。无當譏過者初無。今一方禪侶並不服之。皆以布艾為衣裳。可謂學大乘行之階漸也。余親問西來遊僧。五竺諸蕃無著蠶絹為三衣者¹⁴。故楞伽中寺內煙起者。如實行人不應食也¹⁵。律抄第八¹⁶。乞蠶綿作袈裟戒十一¹⁷。多論四意。一止誹謗故。二長信敬故。三為行道得安樂故。

⁸ 目錄に「[E] 聖典及び子類 <9> 搜神記一卷」とあるもの。

⁹ 『大般涅槃經』卷第四十「人女天女二萬億人現轉女身得男子身。須跋陀羅得阿羅漢果。」（大正藏第12冊、0852b2-0852b3）

¹⁰ 『大般涅槃經』機感荼毘品第三には該當個所見えず。

¹¹ 『大般涅槃經後分』卷下「佛已先說分布法軌。舍利皆已各有所請。無有仁分。仁可還宮。王及臣眾不果所請。愁憂不樂。即禮舍利悲戀而還。爾時諸菩薩及聲聞眾。天人龍鬼國王長者大臣人民。一切大眾悲號涕泣搥胸大哭。五體投地作禮而去。」（大正藏第12冊、0912a9-0912a14）

¹² 『佛說像法決疑經』「是諸比丘沙彌。乃至千佛出世永不聞法。常在三途無懺悔處。若共此人同住居止。羯磨布薩所作法事悉不成就。皆當得罪。善男子。若有具犯四重五逆。易救可懺悔。若侵損眾僧一毫一粟。非時食噉。自在取與。永沈苦海終無出時。或現世得諸衰惱。若共此人同住居止。日夜得罪。」（大正藏第85冊、1337c21-1337c27）

¹³ 『量處輕重儀』末卷（唐貞觀十一年神州遺僧釋迦道宣緝敘）大正藏第45冊、No.1895

¹⁴ 『量處輕重儀』末卷、大正藏第45冊、0852c11-0852c21

¹⁵ 『量處輕重儀』末卷、大正藏第45冊、0850b15-0850b16

¹⁶ 『四分律刪繁補闕行事鈔』（京兆崇義寺沙門釋道宣撰述）受戒緣集篇第八、大正藏第40冊、No.1804。

¹⁷ 『新刪定四分僧戒本』（終南山沙門釋道宣撰）三十尼薩者波逸提法、乞蠶綿作袈裟戒第十一。

四不害眾生生命故¹⁸。不破戒。涅槃中。皮革履屣僑奢耶衣。如是衣服悉皆不畜。是正經律。今有一方禪眾。皆著艾布者豈不順教¹⁹。維摩經：雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而已（以）相好嚴身；雖服（復）飲食，而已（以）禪悅為味；若至博奕戲處，輒以度人；受諸異道，不毀正信；雖明世典，常樂佛法；一切見敬，為供養中最²⁰。已上九十一字明身。維摩經八法 饒益眾生而不望報；代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之；等心眾生，謙下無礙；於諸菩薩示（視）之如佛；所未聞經，聞之不疑；不與聲聞而相違背；不嫉（嫉）彼供，不高己利，而於其中調伏其心；常省己過，不誦彼短²¹。已上八十一字明行。法蓮華經 不輕菩薩 深敬汝等，不敢輕慢。汝等皆行菩薩道，當得作佛²²。已上九十一字明心。易三寶名字²³：南无佛隨是心，心是佛寶，亦名無煩惱佛，亦名法佛，亦名過去佛，亦名釋迦牟尼佛，亦名卅五佛。既自心是佛寶，一切眾生皆有佛心，有心者即是佛寶。如上所易名字，一一具足，無虧一點云尔。南无達摩是口，口是法寶，亦名不錯經，亦名報佛，亦名現在佛，亦名普光佛，亦名五十三佛。即自口是法寶，一切眾生皆有口，有口者即是法寶。如是所易名字，一一具足，不少一毫 南无僧伽是身，身是僧寶，亦名無煩惱僧，亦名應佛，亦名未來佛，亦名寶集佛，亦名二十五佛。既自身是僧寶。一切眾生皆有身。有身者即是僧寶。如上所易名字一一具足不少一分。易三教，如是我聞一時，佛在是心心是佛教亦名過去佛教，亦名釋迦

¹⁸ 『四分律刪繁補闕行事鈔』卷中、大正藏第 40 册、0068c25-0068c27

¹⁹ 『四分律刪繁補闕行事鈔』卷中、大正藏第 40 册、0069a11-0069a13

²⁰ 『維摩詰所說經』方便品第二、大正藏第 14 册、0539a19-0539a25

²¹ 『維摩詰所說經』香積佛品第十「維摩詰言：菩薩成就八法，於此世界行無癩瘡，生于淨土。何等為八？饒益眾生，而不望報；代一切眾生受諸苦惱，所作功德盡以施之；等心眾生，謙下無礙；於諸菩薩視之如佛；所未聞經，聞之不疑；不與聲聞而相違背；不嫉彼供，不高己利，而於其中調伏其心；常省己過，不誦彼短，恒以一心求諸功德，是為八法。」（大正藏第 14 册、0553a29-0553b8）

²² 『妙法蓮華經』常不輕菩薩品第二十「……而作是言：我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。」（大正藏第 9 册、0050c19-0050c20）

²³ 『搜玄錄解四分律刪繁補闕行事鈔錄』卷第一（吳郡雙林寺沙門釋 志鴻撰述）「依戒疏云：一理體者，如五分法身為佛寶，滅理無為是法寶，聲聞學無學功德是僧寶，二化相者，如釋迦道王三千為佛寶，演布諦教為法寶，物隣等五為僧寶，三住持者，形像塔廟為佛寶，紙素所傳為法寶，戒法儀相為僧寶。」（續藏經第 95 册 0295 頁〔148 葉表〕上段 5-9）；『四分律含注戒本疏行宗記』一上之二、續藏經第 62 册 0365 頁〔183 葉表〕上段 2-17

牟尼教 **道品善知識**，由是**成正覺**²⁴ 是口口 是道教 亦名現在佛教，亦名李老君教 子曰學而時習之不亦悅乎 是身身 是儒教 亦名未來佛教，亦名孔子教²⁵。五道，**天道 人道 地獄道 畜生道 餓鬼道**²⁶。天道，剃頭出家，心不明了，口誦耳聞，久於佛道，多聞智惠，善巧方便，讀誦通利。見佛見閻羅王，並是**化生道**²⁷。雖是小果報盡受生，作蠶作牛，償他衣食，是故名為不了義教，名為化生道。人道，雖是俗人姪欲之法，十日一度，洗浴清淨，別室安置，小心怕怖，行同君子。從人至人，從佛至佛，故名常住三寶，名為**胎生道**²⁸。地獄道，修造宅舍，婚姻迎嫁，烹宰煞害，飲酒噉肉，夫妻相配，眷屬聚集，大膽作惡行，無著恥業，不見閻羅王，亦不聞佛名，隨業受報 遞相食噉，直墮畜生。莫知劫數，是故名為水沉苦海，無有出期，名為地獄道。畜生道，何名畜生，姪欲熾盛，不擇禽獸，貪嗔嫉妒，無有厭足，不存人行，死墮畜生，着轡負鞍，戴角負毛，耕犁種植，鞭脊打背，晝夜辛苦，筋皮力盡，膝行肘步，以死為期，償他宿債，無告訴處，死竟更生，於此死已，轉轉受苦，不招餘報，遞相食噉，未有出期名為畜生道。餓鬼道，不持齋戒，飽食無慙，受人信施，無慙無愧，專作惡業，所至之處，赤形露體，五百生中，不聞漿水，飲食之名，所至江河，變為流火，是故名為餓鬼受報，名為餓鬼道 如來有十号²⁹

如來者 放同先 跡号 應供者 堪為福 田号 正遍知者 窮盡法 界号 明行足者 因由緣 成号
 善逝者 果從因 得号 世間解者 施偽辨 真号 無上士者 勝處無 過号 調御丈夫者 眼生從 道号

²⁴ 『維摩詰所說經』佛道品第八、大正藏第 14 册、0549b29-0549c6。

²⁵ 『成唯識論疏抄』卷第一（北京靈泰法師撰）、續藏經第 80 册、0201 頁〔101 葉表〕下段 12。

²⁶ 『菩薩從兜術天降神母胎說廣普經』卷第一、菩薩處胎經聖諦品第三「天道人道餓鬼道畜生道地獄道。」（大正藏第 12 册、1020c17）

²⁷ 『靈寶无量度人上品妙經』（〔宋〕佚名撰）卷十二、陰陽化生品「道言，凡誦是經十過，諸天齊到，億曾萬祖，幽魂苦爽，皆即受度。上昇朱宮格。皆九年受化，更生得為貴人。而好學至經功滿德就皆得神仙，飛昇金闕，遊宴玉京也。上學之士，修誦是經，皆即受度飛昇南宮，世人受誦，則陰陽順**化生道**入身延壽長平後，皆得作屍解之道，神魂暫滅，不經地獄，即得返形。」（『道藏』第 1 册、1-78、c12-c18）

²⁸ 『靈寶无量度人上品妙經』卷四十三保胎護命品「今日校錄諸天臨軒：東方无極**保胎生道**神王長生大聖无量度人。」（『道藏』第 1 册、1-289、b3-4）

²⁹ 『南本大般涅槃經會疏』（北京天竺三藏曇無讖譯）卷第十六「釋十號是釋名下義。釋眾德是釋體下義。先列十號章門。善男子云：何念佛。如來，應（供），正徧知，明行足，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛世尊。」（續藏經第 57 册、0202 頁〔101 葉裏〕上段 16-下段 1）

天人師者應機受法号 佛世尊者覺悟成30道号 維摩經十大弟子品³¹

第一舍利弗智慧小利第一是 第二目健連神通手第一是 第三大迦葉頭陀大利第一是

第四須菩提解空足第一是 第五富樓那說法口第一是 第六迦旃延解義鼻第一是

第七阿那律天眼眼第一是 第八憂波離持律身第一是 第九羅睺羅密過心第一是

第十阿難多聞耳第一是

住在娑婆界，無伴一身憂，設有多方便，縱橫難出頭，努力勤精進，西方莫遠求，打破煩惱陣，三界獨遨遊，無始巡三界，打罵不生瞋³²，內心常寂靜³³，外相示同塵，假說空中語，終成會裏真，六道難分別，人是釋迦身，病苦求師懺，不識釋迦因，真心空裏覓，魔佛共相親，經中說野語，多悟後頭人，動即塵沙劫，果成羅漢身。

尋經討論不怕，恒在名相中忙，未達真如實理，三世徒自滅亡，忽逢釋迦慈氏，果報不羨定光，如來共同一界，日日罵辱解槍。

高心我慢學道，地獄受罪時長。

安安緩緩莫忙，神通變化無方，名相人天中覓，三塗地獄隱藏。

來來去去不定，對面誰共平章，積劫累年難見，徒費飲食衣

糧，不用善知識語³⁴，羅漢果極還償，智者慚心端坐，即是淨土道場。

愚癡多積聚，智惠著身財，欲求□□道，純莫共相非，

小心慎三業，不畏被人欺，證得菩提果，永劫度三灾。

³⁰『翻譯名義集』一、十種通號第一「故今此集先列十號。言十號者，一做同先跡號，二堪為福田號，三遍知法界號，四果顯因德號，五妙往菩提號，六達偽通真號，七攝化從道號，八應機授法號，九覺悟歸真號，十三界獨尊號。」（大正藏第 54 册、1056c11-1056c15）；『四分律鈔簡正記』（後唐景霄纂）卷第十六、第八道俗篇「十號者，一如來做同先跡號。二應供堪為福田號。三遍遍知達偽知真號。四明行足因果圓滿號。五善逝妙往菩提號。六世間解窮盡法原號。七無上士調御丈夫降生成道號。八天人師應根說法號。九佛覺悟圓明號。十世尊世出世間號（解此一號。如經論中今此因便。不勞繁述）。」（續藏經第 68 册、1002 頁〔501 葉裏〕下段 16-1003 頁〔502 葉表〕上段 3）

³¹現行的『維摩經』には「十大弟子品」は見えず。該當箇所は以下に見える。

『律宗新學名句』（宋紹聖元 A.D.1094）卷下「佛十大弟子：一舍利弗翻身子智慧第一，二目健連翻採菽神通第一，三迦葉翻飲光頭陀第一，四須菩提翻空生無諍第一，五富樓那翻滿慈子說法第一，六迦旃延翻扇繩論義第一，七阿那律翻無貧天眼第一，八優波離翻近執持戒第一，九羅睺羅翻障蔽密行第一，十阿難翻慶喜多聞第一。」（續藏經第 105 册、0658 頁〔329 葉表〕上段 14-下段 1）

³²『大乘義章』卷第十一、四聖種義兩門分別「第一辨相。四聖種者亦名四依。乞食等法能生聖道。…（中略）…十一離瞋惱乞。如地持說。若得麤澁留難不時。或加打罵不生瞋惱。方於破所起憐愍心。（大正藏第 44 册、0680b9-0680c9）

³³『維摩羅詰經文疏』卷第十七「若如此諸亂想皆不可得，則息心達本原，內心常寂靜也。」（續藏經第 28 册 0167 頁〔84 葉裏〕上段 6-7）

³⁴『淨土論』卷下。第九教人欣厭勸進其心「問曰。今既是第四五百年。眾生無定慧分。唯懺悔念佛。得堅固者。云何教人欣厭。勸進其心。普令一切眾生悉厭惡娑婆。得往生淨土。答曰。今引經論及道理。…（中略）…都由我無始已來。不敬三寶。不近善人。不用善知識語。常在三惡道中。恒與諸佛。不相遇。十方淨土無苦無惱。我何為不生。常在此穢土多苦惱處。我今此身難得易失。」（大正藏第 47 册、0101a22-0101b18）

傍家喫鹿飧，日日遶門巷，鉢盂成（盛）飯滿，一處覓俎醬，
結跏盡飽飧，無病唱王相，塚間樹下坐，不須求師匠，
貧富及親疏，普皆無怨傷，六道諸眾生³⁵，悉是如來藏³⁶，
巡門乞鹿飧，弃生純取熟，鉢盂雜盛滿，一處受羹粥，
塚間樹下坐，人人各別宿，不須求釋迦，菩提道臻湊，
日食千家飯，功成果不謬，小心普敬徹，不被刀兵戮。
以果收因³⁷皆是佛，即飲醍醐一味漿，信知含靈有佛性，
即見如來滿十方。
莽莽如來藏，心心念念常莫忘³⁸，除身敬作佛，恒將三業常供養。
如來藏，佛性香，家家有，熟形相，離此法，更無方，錯去也³⁹。
自身當，三塗即日至，積劫苦心王，名相弟，莫放忙，無名兄忽至，
条你碎如糠⁴⁰。
訛墮遊三界，放鈍造顛狂，終日悠悠過，爛致釋迦腸。
有為諸法苦，眾聚心難一，吾今由是故，持鉢波栖乞。
鹿餐一鉢得安存 佛境空村至容豫 隱去來 誰知我家處⁴¹。
咨咨夏夏焦焦，三毒火起自燒，惡業窮鬼得迎，
不得一日滔滔，男夫与他傭力，女婦容春紡線，
資祖王役不辦，鞭脊打背飢號，今身見是地獄，
何況死後重遭，啟勤通相告示，由自努嘴袍遭，

³⁵『慈悲道場懺法』卷第六、解怨結之餘「今日道場同業大眾，相與已得懺身口罪竟。次復應須清淨意業。…（中略）…我等無始已來至于今日，已有無量無邊瞋惡惡心。乃至起瞋不避親族。何況六道諸眾生等。及其煩惱猛毒不復自知。（大正藏第 45 册、0948a28-0948c3）」

³⁶『大乘止觀法門』卷第四、南嶽思大禪師曲授心要「觀察自身心，知悉由染業，熏藏心故起，既知如來藏，依熏作法，應解眾生體，悉是如來藏，復念真藏心，隨熏作法，若以淨業熏，藏必作佛果，譬如見金蛇。」（大正藏第 46 册、0662a21-0662a26）」

³⁷『大毗盧遮那成佛神變加持經義釋演密鈔』卷第九「【疏】疑此點一一等者，指上輪心想九點也。乃於華臺及八葉中，各安一點，即表大空成正覺義，謂以果收因。四隅菩薩俱置空點。故令更問也。若欲置字者，中臺四方即是阿阿暗惡嚙。四隅普賢三字，文殊瞞字，觀音娑字，慈氏昧字也。（續藏經第 37 册、0230 頁〔115 葉裏〕上段 13-17）」

³⁸『銷釋金剛科儀會要註解』卷第七、福智無比分第二四「每於晨朝念百八遍。若至十萬遍，見十方一切如來。二十萬遍，見一切佛土。一百萬遍，見一切佛。灌頂成就菩提此乃教中。所說之義也。我憶彌陀如父母，彌陀觀我似嬰孩，心心念念常無間，父子相隨歸去來。」（續藏經第 92 册、0389 頁〔195 葉表〕下段 13-18）」

³⁹動詞の前の“錯”の用法については、佛典では宋代以降の用例しか見いだせない。

⁴⁰『雜阿含經』卷第五十「尊者大目犍連語尊者舍利弗言：奇哉！尊者舍利弗。真為大德大力。此鬼若以手打耆闍崛山者，能令碎如糠糟。況復打人而不苦痛。」（大正藏第 2 册、0367b18-0367b22）」

⁴¹『釋禪波羅蜜次第法門』卷第二、分別禪波羅蜜前方便第六之一「行人若能通達，如前所辯五種。明諸禪相，則內信開發。若欲安心習學，必須善知方便。今明修禪方便，大開為二。…（中略）…佛問其無常等義，事事能答。後佛問：汝家在哪處？答佛言：三界皆空，世尊，云何乃問我家處？佛語阿難。」（大正藏第 46 册、0483c26-0484a25）」

死墮畜生之內，不免努咽受刀。

聞歌眼自精朋（明），聽法闇如昏睡，飲酒不惜錢財，
逢齋寧肯布施，雞雉活捉生燻，豬羊仰鯁橫刺，
不念持齋行道，唯憶煞生口味，死墮地獄之中，
閻羅勘其名字，隨緣受苦，不可稱記，或碓禱摩，
斬頤截鼻，杖舌犁耕，寒冰涌沸，如此惡業，自作自受，
無山無海，何處逃走，聞勢努力，莫作貧各（客）。
敬心三業皆須盡，聞他打罵轉加真，當即頃翻無始業，
三祇豈更戀斯身，
真如佛性清淨心，體非真妄能淺深，若欲敬時眾生是，
何須彼此逐浮沉。

本業住宅在西方，無事逃亡作羈客，千金萬寶不能用，
無事飢凍受危厄，父母慈悲屬信喚，終日叛心常拒逆，
恒日怨天常各地，不肯翻心自訶（苛）責，所以名相不得通，
顛倒有心名相隔。四無量心，

慈無生不度，悲齊苦無辭，善違順等受，捨財命俱盡。

觀像六益：一破戒者護，二失道者道，三盲寔者目，四犯罪者藥，五黑闇者燈，六愚癡者慧⁴²。行道六益：一破懈怠，

二除睡眠，三消宿食，四堪遠行，五神通因，六得道疾。

多人說陰空，不知陰無我，若聞（問）陰有無，頻（鑿）蹙瞋言對，
若知陰無我，聞罵心不憂（瞋），有或繼（繫）屬魔，悟空無忿怒⁴³，
得打何須忿，被罵不勞嗔，但能返自責，純莫很前人，
境妄由心妄，心真境亦境，除身敬作佛，誰上起貪瞋，
敬他佛性善，自見身中惡，欲求闡提人。此是當根藥，
身是如來藏，眾生是佛苗，迷時將作遠，悟即是非遙。
多口淫慮廣，念鬧廢心澄，不如息妄想，便與理相應，
修習唯求一，悟達不須多，信依無我行，除佛更無過，
夏袖唯須短，春衣不用長，寧將布裏玉，不用錦纏糠，
子 王

⁴²『佛說觀佛三昧海經』卷第九、本行品第八「佛告阿難。此觀佛三昧。是一切眾生犯罪者藥。破戒者護。失道者導。盲冥者眼。愚癡者慧。黑闇者燈。煩惱賊中是勇健將。諸佛世尊之所遊戲。首楞嚴等諸大三昧始出生處。佛告阿難。汝今善持慎勿忘失。過去未來三世諸佛。是諸世尊皆說如是念佛三昧。我與賢劫諸大菩薩。因是念佛三昧力故。得一切智威神自在。如是十方無量諸佛。皆由此法成三菩提。（大正藏第15冊、0689c5-0689c13）

⁴³『月燈三昧經』卷第二（高齊天竺三藏那連提耶舍譯）大正藏15冊、0557b18-0558b21

納衣長乞食，動止心常一⁴⁴，諦視正思惟，但觀諸法寶，樂道不擇餐，食麤心猛利，細食恣情欲，十惡煩惱熾，執鉢隨其境，日午聽鍾鳴，日食千家飯，衣服不須榮，食罷尋長路，逍遙万里行，超越閻浮境，出世度眾生，眾生癡兀兀，恒在無明窟，身中有寶珠，不解勤摩耕，漂流生死河，出頭還復沒。

不輕因何禮四眾，知是當來真佛朴，尋念過去出纏人，悉敬眾生成正覺。

不輕現得六根淨，為敬眾生真佛性，受打受煞竟無瞋，為此捨凡成大聖。

慢為眾苦本，諸導師所說，有慢苦憎（增）長，離之則苦滅⁴⁵。

大般涅槃經破膽傷心品第一

狐狸共來去，鬼氣滿身中，夢裏交遊密，被氈恒共同，鬼精入腹內，詐作世間胎，願得男子身，永劫除怨結。

勝鬘經無性授記品第一

惱他活佛，身自受殃，少得療除，舊病還發，長年受苦，歷劫難當，樓至第千，永為授記，修道之人，莫護名相，鬧樂世界，恒持三杖，內裏燈清，外須壯浪，智惠利劍⁴⁶，斫斷名相，無名修善，闇裏作帳，隨世所修，並悉虛妄，**真修道者⁴⁷**，莫嫌違妨，迴穢作淨，即是無量，西方即至，**不須師匠⁴⁸**，逍遙獨遊，**出離三障⁴⁹**……………。

⁴⁴ 『大智度論』釋初中讚尸羅波羅蜜義第二十三「復次，居家憤鬧多事多務，結使之根，眾惡之府，是為甚難。若出家者，譬如有人，出在空野無人之處而一其心，無思，無慮，內想既除，外事亦去。如偈說：「閑坐林樹間，寂然滅眾惡；恬澹得一心，斯樂非天樂。人求富貴利，名衣好床褥；斯樂非安隱，求利無厭足。納衣行乞食，動止心常一；自以智慧眼，觀知諸法寶。種種法門中，皆以等觀入；解慧心寂然，三界無能及！」（大正藏第 25 冊、0161a6-0161a17）

⁴⁵ 『月燈三昧經』卷第二「童子。汝當觀此三昧有是威力。能令菩薩招致阿耨多羅三藐三菩提。童子。菩薩摩訶薩當安住深忍法中。…（中略）…爾時世尊。說偈頌曰。…（中略）…多聞與持戒，二俱不自恃，恃慢薄福人，由是起眾苦，慢為眾苦本，諸導師所說，有慢苦增長，離之則苦滅。」（大正藏第 15 冊、0557a28-0558b6）

⁴⁶ 『大乘本生心地觀經』卷第二、報恩品第二之上「爾時五百長者白佛言：世尊，如佛所說，一佛寶中無量化佛，充滿世界利樂眾生，以何因緣？世間眾生多不見佛，受諸苦惱。…（中略）…法寶猶如智慧利劍，割斷生死，離繫縛故。」（大正藏第 3 冊、0299b11-0299c19）

⁴⁷ 『金光明經文句記』卷第四「今言十行初住者。恐誤也。或別有意。**真修道者**。即通八地。」（大正藏第 39 冊、0137a23-0137a24）

⁴⁸ 『出曜經』卷第二十三、泥洹品第二十七「應化之人或憑所豪。或因有所濟。應豪貴度者。不加言聲。所憑度者。豁然自寤**不須師匠**。謙恭卑下者自然得寤。是故說曰光焰所不照亦不見其實也。」（大正藏第 4 冊、0735a19-0735a22）

⁴⁹ 『攝大乘論釋』卷第十四「若大乘中修十地行，**出離三障**。」（大正藏第 31 冊、0257a2）

年高髮毛白，焦瘦骨參差，氣力虛羸弱，恒將坐臥疲，
耽貪生死業，純憎愛婦兒，地獄長時苦 唯佛一人知。
歸去來，莫懷愁。久染生死由名相，無名至理極閑優，
欲學小心中作佛，喻若騎牛人覓牛⁵⁰。

歸去來，急須走。世間眾事斷攀緣，閉戶塞牕須禁口。
臨時斟酌，勿使有傷，深自思惟，有疑數問，日出慶東方，
真佛違中藏，打罵能忍受，身如斷石光，斷石看光光即滅。
過牕射箭箭不停，畫水成文⁵¹，文即滅，鏤冰作器器難成。
逍遙三界外，示受入娑婆，應來傳聖教，接引離耶魔。
積劫遊三界，不願作人王，真金弊布裏⁵²，不用錦成糠⁵³。
生居淨土位，破落屬神皇，親眷分離散，何時還故鄉。
身雖學禪觀，心中不解忙，枉經積年苦，歷劫受無常。
未悟真如理⁵⁴，長辭佛性堂，努力勤精進，端坐至西方。

讚戒

持戒即為樂，不畏受眾苦，睡眠得安穩，悟即心歡喜。

毀戒

勿自是持戒，輕彼破戒者，持戒陵於人，是名真破戒⁵⁵。

讚禪

禪能滅諸結，餘業則不能，是故禪第一，智者應供養⁵⁶。

⁵⁰ 『景德傳燈錄』福州大安禪師「何者即是。百丈曰：大似騎牛覓牛。」(卷第九、9表10-11)

⁵¹ 『景德傳燈錄』江西大寂道一禪師「猶如畫水成文不生不滅。是大寂滅。在纏名如來藏。出纏名大法身。法身無窮體無增減。能大能小能方能圓。應物現形如水中月。」(卷第二十八、7表11-13)

⁵² 『圓覺經略疏之鈔』卷一「故云，徧禮一切，身內佛者，如塵中大千經卷，如弊布裏真金，如蕉模中佛像，如器中之鐺音等。」(續藏經第15冊、0436頁〔218葉裏〕上段13-14)

⁵³ 『廬山遠公話』(S.2073)「不見道，孔丘雖聖著久迷對曰之言；大覺世尊，上(尚)有金槍之難。維摩居士，由(猶)遭光嚴童子唱責。忍辱仙人，被歌利王割截身體。君子不欺闇室，蓋俗事(士)之常談，賤奴擬問經文，座主忘空便額。只如峻山，却生毒藥；淤渥之中，乃生蓮華。彼布袋裏有明珠，錦袋裏成(盛)糠何用？」

⁵⁴ 『會稽掇英總集』(〔宋〕孔延之編)題天章、劉誥「逸少蘭亭六百年，別營樓閣奉金仙，琅函帝賜三朝筆，狔座僧談二祖禪，山怪有時渾露石，地靈無處不通泉，塵心未悟真如理，空熬晨鐘一篆煙。(四庫全書本、卷八、11葉表8)

⁵⁵ 『大寶積經』卷第三十五、菩薩藏會第十二之一、開化長者品第一「復次諸長者。眼非寂滅。耳鼻舌身意亦非寂滅。色非寂滅。…(中略)…爾時世尊。欲重宣此義。而說頌曰。取著生怖畏，由斯趣惡道，觀此有怖處，智者不應取，…(中略)…，勿如旃茶羅，下賤心來往，勿自恃持戒，經(輕)毀犯戒者，持戒凌於人，是名真破戒，譬如鹿被羆，若縛若致死。」(大正藏第11冊、0201c7-0202a22)

⁵⁶ 『大方廣十輪經』(北涼失譯)相輪品第五「爾時佛告阿若橋陳如：我今聽汝清淨比丘受於第一床敷臥具飲食餽饋，能除一切眾生疾疫。何以故。若坐禪比丘闕少眾具，一切心數多起散亂。但念諸惡而不能得成就禪定，乃至到於阿鼻地獄受諸罪報。若眾緣備足修諸禪定，則易成就心得專一。若已得者皆令增長。一切不善覺觀散心，皆悉能知不令得起。趣向涅槃到於彼岸。若有坐禪未成就者，初中後夜當勤修習遠離憒鬧少欲知足於一切結使起於捨心。一切貪欲瞋恚憍慢貢高兩舌惡口妄語。如是等悉

毀禪

修禪憶千劫，不為諸佛護，若不隱正法，諸佛速護念⁵⁷。

讚多聞

多聞增智惠，數問第一方，道逢羅刹鬼，背陰向太陽⁵⁸。

毀多聞

譬如貧窮人，夜夜數他寶，自無半錢分，多聞亦如是⁵⁹。

狼禪師偈

汝等雖坐禪，豺狼心不異，慣得常時便，悞你大大事。
然（燃）燈光明照十放，智惠心眼無瑕穢，身體圓滿相具足，
三世通達無有礙。

燒真香，真香省財寶，不損一豪釐，方便供養最為好。

雜經偈 俗人受持

白諸佛，證生盲，欲遊去，恐損生，自防護，莫盪盲，悞煞者，
淨土生。

雜經偈 行者受持

有足無足共行地，皆隨大小各相避，普共同行解脫門，速證無生人佛智。

華嚴經偈 出家人受持

前觀三尺地，當願護眾生，若有誤損者，願汝得生天。

雜經偈

諸佛應身遍法界，如來惠眼滿虛空，恒在佛心佛眼裏，
眾生造罪幾千重。

禪師齊三教論 大乘得性樂

得遠離。應受釋梵四天王等百千那由他供養恭敬。況復婆羅門刹利居士毘舍首陀所有供養。爾時世尊即說偈言：修禪滅諸結，餘業則不能，是故禪第一，智者應供養。」（大正藏第 13 册、0693c1-0693c16）

⁵⁷『大方廣十輪經』卷第四「爾時天藏大梵說是呪已，白佛言：我願世尊。於此陀羅尼心生隨喜。…（中略）…爾時世尊，欲重宣此義而說偈言：顯現於我法，其福倍於彼，…（中略）…，修禪憶千劫，不為諸佛護，若不隱正法，諸佛速護念，若真善刹利，遠離十惡輪，能守護佛法，及持袈裟者，不謗毀正法，我所說三乘。」（大正藏第 13 册、0701b4-0701c28）

⁵⁸『法苑珠林』卷第四十五、審學部第四「又智度論云，有人一切時見有異事。皆審問之。後時曠野行道逢羅刹執捉其人。其人見捉定死不惑。然見羅刹胸白背黑。怪問所由。羅刹答言。我一生已來不喜見日。所以常背日而行。故前白後黑。其人解意。急掣其手逐向日走。羅刹迴面向日不見其人。其人得脫。因說偈言：勤學第一道，勤問第一方，道逢羅刹難，背陰向太陽。」（大正藏第 53 册、0633b16-0633b24）

⁵⁹『大方廣佛華嚴經』卷第五、菩薩明難品第六「爾時，文殊師利問法首菩薩言：佛子！如佛所說，聞受法者能斷煩惱，云何眾生等聞正法而不能斷。隨婬、怒、癡、隨慢、隨愛、隨忿、隨慳嫉、隨恨、隨諂曲，是諸垢法，悉不離心，心無所行，能斷結使？爾時，法首菩薩以偈答曰：佛子善諦聽，所問如實義，非但積多聞，能入如來法。…（中略）…譬如貧窮人，日夜數他寶，自無半錢分，多聞亦如是。」（大正藏第 9 册、0428c18-0429a4）

夫大地為牀坐，青天作殿堂，日月為燈燭，虛空作庫倉，
諸天恒守護，沐浴是龍王，鬼神皆敬仰，四魔嚴道場，
是事皆豐足，徒勞浪放忙，不求第一位，不得作公王，
婆娑鄉曲里，遨遊遍四方，得性無過此，癡人徒自傷，
了知空無我，身為淨土堂，但能悟此理，端坐是西方。

小乘失性苦

廣造經作像，由如斷石光，見聞皆隨喜，空裏礼西方，
至果生天上，三塗橫受殃，學他名相善，行業不相當，
示作者得脫，實作者受殃，更欲求難解，各各自思量，
吾今破相說，法界作道場，賴兒普寺住，別寺善思量，
赤心相向道，於理實無妨，不須相怨恨，身證果滅亡。

中乘⁶⁰不異經

夫大乘小乘，元來不別，人心有異，執見不移，起教之人，
方便引誘，學行之者，依文定義。止為見解不同，於中起謾，
還同逆子，嫌父無慈，佛是大人，善能含忍，**伶俦辛苦**，
五十有餘⁶¹，兒忽自來，甚釋吾意，父子相見，還是一家，
和合共同，元來不別，依託強緣，心裏惺悟，解好道理，
生處得度，饒益有情，自然餽餽，不須貯積，法界倉庫，
普親阿孃，阿耶守護，永息怨結，三佛常住，眾生界盡，
發頭更作，

⁶⁰『法門名義集』賢聖品法門名義第五「二種辟支佛。一者出無佛世。獨悟非常思惟得道。名為緣覺辟支。二者值佛為說十二因緣之法。觀因緣之理而得悟道。名為聲聞辟支。於三乘中。此為中乘。亦得有餘無餘二種涅槃。辟支佛者此云緣覺。辟支者此言緣。佛者此言覺。」（大正藏第 54 冊、0201a27-201b3）

⁶¹『妙法蓮華經』卷第二信解品第四「世尊，爾時長者有疾，自知將死不久。語窮子言：我今多有金銀珍寶，倉庫盈溢，其中多少，所應取與，汝悉知之。我心如是，當體此意。所以者何？今我與汝，便為不異，宜加用心，無令漏失。爾時窮子，即受教勅，領知眾物，金銀珍寶及諸庫藏，而無怖取一滄之意。然其所止故在本處，下劣之心亦未能捨。復經少時，父知子意漸已通泰，成就大志，自鄙先心。臨欲終時，而命其子并會親族、國王、大臣、刹利、居士，皆悉已集，即自宣言：諸君當知！此是我子，我之所生。於某城中，捨吾逃走，**伶俦辛苦五十餘年**，其本字某。我名某甲，昔在本城懷憂推覓，忽於此間遇會得之。此實我子，我實其父。今我所有一切財物，皆是子有，先所出內，是子所知。」（大正藏第 9 冊、0017a29-0017b15）

西陲發現淮南子時則訓小考

藤井律之

はじめに

ロシア・サンクトペテルブルグのロシア科學アカデミー東洋寫本研究所が所藏する寫本 $\text{Dx}17463$ は、『俄藏敦煌文獻』（上海古籍出版社）17 冊において、『禮記』月令に比定されている。それに対して許建平氏は、 $\text{Dx}17463$ を『禮記』月令ではなく、 $\text{Dx}7892 \cdot \text{Dx}3936$ と「性質相同」の寫本とされた。

その $\text{Dx}7892 \cdot \text{Dx}17463$ とは、許氏によれば、『呂氏春秋』十二紀、『逸周書』時則解、『大戴禮記』夏小正、『禮記』月令、『淮南子』時則訓、「唐明皇御刊定禮記月令（唐月令）」のいずれとも異なる「月令」であるという。つまり現存の典籍には同定しうるものがない、と判断されたわけである。また、 $\text{Dx}7892 \cdot \text{Dx}17463$ は同一巻であるが、 $\text{Dx}17463$ は巻を異にするとも指摘しておられる¹。

しかし厄介なことに、現在サンクトペテルブルグの東洋寫本研究所では、上述の $\text{Dx}17463 \cdot \text{Dx}7892 \cdot \text{Dx}3936$ のほか、 $\text{Dx}236$ もあわせて『淮南子』に比定されている。さらに、實見された高田時雄氏によると、これら四種—— $\text{Dx}17463$ は I と II に分かれているので、計五個の寫本の斷片は、一枚のアクリル板に挟まれて保管されているとのことで、東洋寫本研究所では、これらを同一の寫本と見なしていることになる。

筆者も、 $\text{Dx}17463$ をはじめとする寫本群は『淮南子』時則訓と考える。管見の限り、西陲出土の『淮南子』寫本はこれら以外には存在せず、それだけでも十分貴重な資料といえるが、これらの寫本に含まれる雙行注の内容はさらに重要である。しかし、これらの寫本の釋文を提示し、内容を検討した先行研究はやはり管見の限りみあたらない。よって、本稿はこれらの寫本に對する釋讀を含めた初歩的考察をこころみたい。

¹許建平「《俄藏敦煌文獻》儒家經典類寫本的定名與綴合——以第 11-17 冊未定名殘片為重點」（『姜亮夫・蔣禮鴻・郭在貽先生紀年文集（漢語史學報專輯）』2003。のち同氏『敦煌文獻叢考』（中華書局、2005）、『敦煌經籍叢錄』（中華書局、2006）所收。

一、釋文と書寫年代

(1) 釋文と配列

まず、各寫本の釋文を提示して、Dx17463 をはじめとする四種五個の寫本斷片が『淮南子』時則訓であることを確認し、あわせて各寫本が時則訓のどの部分に相當するかも提示する。なお、釋文中の各種の記號について、□は一文字分の判讀不能箇所、…は二文字以上の判讀不能箇所、()内は雙行注、／は雙行注での改行を示す。また『淮南子』のテキストは劉文典『淮南鴻烈集解』（馮逸・喬華點校、中華書局）による。

Dx236

- 01 …□□□度客（>胃□□□□／姦度索之也）斷刑
- 02 罰煞□罪阿上乱法者誅立冬之日
- 03 □□率三公九卿大夫以迎歲于北郊（北／□）

『淮南子』時則訓

（孟冬）大摻客、斷罰刑、殺當罪、阿上亂法者誅。立冬之日、天子親率三公九卿大夫以迎歲于北郊。

Dx3936

- 01 …□其…
- 02 味酸其臭羶…
- 03 始華（□陽／華也）田鼠…
- 04 （出化而為鴛／>生母鳥也）虹始見萍始…
- 05 天子衣青衣乘青龍□…
- 06 青旗食麥与羊服八□…
- 07 …

『淮南子』時則訓

（季春）其數八、其味酸、其臭羶、其祀戸、祭先脾。桐始華、田鼠化為鴛、虹始見、萍始生。天子衣青衣、乘蒼龍、服蒼玉、建青旗、食麥與羊、服八風水、

Dx7892

- 01 東□…
- 02 （>龍之／屬□）其音角（…／觸…）
- 03 其數八（木數三加□／五行改八也）其□…
- 04 其臭羶（>者陽□□／揚萬物也）其祀…

『淮南子』時則訓

(孟春) 其位東方、其日甲乙、盛德在木、其蟲鱗、其音角、律中太蕤、其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶、祭先脾。

(仲春) 其位東方、其日甲乙、其蟲鱗、其音角、律中夾鍾、其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶、祭先脾。

(季春) 其位東方、其日甲乙、其蟲鱗、其音角、律中姑洗、其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶、祭先脾。

㊦x17463 I

- 01 (□□也□…／知採雷使□…) …
- 02 聲有不□…
- 03 (備有／暮也) 令官同□□□…
- 04 稱權槩(尺量尺丈也鈞…／斗甬量也端正也權稱□…)
- 05 无竭水澤无漉波池无
- 06 大事以□□…

『淮南子』時則訓

(仲春) 是月也、日夜分、雷始發聲、蟄蟲咸動蘇。先雷三日、振鐸以令於兆民曰、雷且發聲、有不戒其容止者、生子不備、必有凶災。令官市、同度量、鈞衡石、角斗稱、端權概。毋竭川澤、毋漉陂池、毋焚山林、毋作大事、以妨農功。祭不用犧牲、用圭璧、更皮幣。

㊦x17463 II

- 01 中其…
- 02 角律中…
- 03 羶其祀戶祭□□…
- 04 (華以陽／氣發生) 倉庚鳴(倉□□□陽…／類与氣相應…) …
- 05 鳩(鷹鷄也鳩布穀也／恒陽不發故化也) 天子…
- 06 龍服…

『淮南子』時則訓

仲春之月、招搖指卯、昏弧中、旦建星中。其位東方、其日甲乙、其蟲鱗、其音角、律中夾鍾、其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶、祭先脾。始雨水、桃李始華、蒼庚鳴、鷹化為鳩。天子衣青衣、乘蒼龍、服蒼玉、建青旗、食麥與羊、服八風水、爨其燧火、東宮御女青色、衣青采、鼓琴瑟、其兵矛、其畜羊、朝于青陽太廟。

さて、㊦x7892 は時則訓の孟春・仲春・季春の三箇所に該當箇所があるが、結論から言えば、孟春に相當する。㊦x7892 の四行目にみえる「羶」は時則訓に三度登場するが、仲春に相當する ㊦x17463 II の三行目、季春に相當する ㊦x3936 の二行目にも「羶」が見えるからである。これによって、寫本の配列順も判明する。

Дx7892 (孟春) → Дx17463 II (仲春) → Дx17463 I (仲春) → Дx3936 (季春)、かなり離れて Дx236 (孟冬) が続くわけである。

これら五つの寫本断片のうち、一行が完全に残るのは Дx236 の二行目のみで、これによれば本文一行は十四字ということになる。しかし雙行注が含まれており、なおかつ、『淮南子』現行本の注釋とは全く異なるものであるため、正確な寫本の全體像を復元することは残念ながら不可能である。次に問題となるのは、これらが同一巻の寫本であるか否かである。先述した、三箇所に見える「羶」の字形が同一であることに加え、再利用された背面の内容も、本稿で取り上げる五つの寫本が同一巻であることを示唆している。背面の検討にうつりたい。

(2) 背面の釋文

Дx7892 を除いた各寫本の背面は再利用されている。背面に記されているのは全て劉宋期の僧・法海が譯したとされる²、『寂調音所問經』（『大正新脩大藏經』第二四册所收、No1490）である。『淮南子』と同様、罫線は引かれているものの『淮南子』の謹直な字體に比して雑で、塗りつぶしや挿入による修正の痕跡もある。特徴的なのは、天地を逆にする形で背面を再利用している點で、そのため各寫本の配列順は『淮南子』と変わらない。よって、寫本の番號ではなく内容順に釋文を提示することができる。なお、塗りつぶし一字分を示す■、挿入を示す〈 〉を追加した。あわせて『大正新脩大藏經』との對應箇所も提示する。

Дx17463 IIv

01 …□□
02 …已發心〈者〉得不
03 …□□受方便■
04 得久住〈世〉□時世尊受寂
05 …□於大丈夫白毫相中放一光明
06 …千大千世界徹照万佛〈刹〉已
07 …薩見□

[T1490-1081b4~b11]

悉能降伏群邪異學增上慢者離於慢心。未發菩提心者令其發心。已發心者得不退轉。可攝受者即便攝受。未任攝受方便調伏。令佛正法得久住世。爾時世尊受寂調音天

²『大唐内典錄』卷四 歷代眾經傳譯所從錄第一之四 宋朝傳譯佛經錄第十「寂調音所問經（一名如來所說 淨調伏經、與法護出文殊行律經同本）。右二卷。宋世不顯帝年譯。群錄注云、沙門釋法海出。見始興法上錄」。

子請已。於大丈夫白毫相中放一光明。此勝光明遍照三千大千世界。徹照萬佛刹已遍照寶住世界。彼諸菩薩摩訶薩見此光已。

ㄇx17463 Iv

01 …娑婆世界
02 …欲見汝聞所說法
03 …□□□見光相時
04 …□□□菩薩俱頂禮〈彼〉佛■
05 …□猶如力士屈申臂頃与万菩薩於彼
06 …□至娑婆界■住〈於〉空中為供佛故即
07 …〈其華香氣〉…大眾積至于膝是時
08 …□…

[T1490-1081b22~c2]

汝詣娑婆世界。彼釋迦牟尼如來及諸大眾。遲欲見汝聞所說法。時文殊師利白彼佛言。唯然世尊。已見光明。時文殊師利法王子即與萬菩薩俱。頂禮彼佛右邊三匝已。猶如力士屈申臂頃。與萬菩薩於彼世界忽然不現。至娑婆界住於空中。為供佛故即雨第一淨花。其花香氣普遍大眾積至于膝。是時大眾怪未曾有。而白佛言。世尊。是誰神力雨此妙花。

ㄇx3936v

01 …□
02 …世尊今此大眾渴仰
03 …□□唯願世尊聽
04 …有□□□恣□□問時寂調
05 …向文殊師利作是問言寶相如
06 …□法仁者樂彼文殊師利言天子〈彼所〉說
07 …□□□□貪欲故不為生瞋恚故
08 …□

[T1490-1081c13~c22]

是時寂調音天子白佛言。世尊。今此大眾渴仰欲聞文殊師利法王子所說妙法。唯願世尊。聽我少問。佛告天子。有所疑者恣聽汝問。時寂調音天子以恭敬心向文殊師利。作是問言。寶相如來世界以何說法仁者樂彼。文殊師利言。天子。彼所說法不為生貪欲故。不為盡貪欲故。不為生瞋恚故。不為盡瞋恚故。不為生愚癡故。不為盡愚癡故。不為生煩惱故。不為盡煩惱故。所以者何。

ㄇx236v

- 01 …
 02 薩不捨菩提心而化度眾生攝受□法…
 03 薩〈有〉慳成就檀波羅蜜天子言文殊師利頗□
 04 菩薩捨戒成就尸波羅…有天子…

[T1490-1085a27~b2]

天子言。以何方便。文殊師利言。若菩薩不捨菩提心。而化度眾生攝受諸法。是菩薩有慳成就檀波羅蜜。天子言。文殊師利。頗有菩薩捨戒成就尸波羅蜜不。曰有。天子言。以何方便。

『寂調音所問經』は一卷のみで、『大正新脩大藏經』第二四冊の1081～1086ページに相當するが、寫本の斷片が冒頭の1081ページに相當する箇所集中し、やや離れた1085ページ相當の箇所が一つ残るという状況は、表側の『淮南子』時則訓が孟春、仲春、季春に集中し、やや離れた孟冬が一つ残るという状況とシンクロする。よって、Dx236、Dx3936、Dx7892、Dx17463 I、Dx17463 IIは同一巻の寫本といえる。

Dx7892の背面が再利用されていないのは、再利用する段階でDx7892がすでに脱落していたのではなく、冒頭に若干の余白を残した上で、『寂調音所問經』を鈔寫したからだと思われる。また、Dx3936v一行目の後半には明らかに文字が記されておらず、改行されているのだが、残念ながらその理由はよくわからない。後考を俟つこととしたい。

(3) 形状と書寫年代

各寫本のサイズについて、Dx236のサイズについてはすでにメンシコフが言及しており、縦24.5cm、横5.0cmという³。その他の寫本のサイズについては、ロシア科學アカデミー東洋寫本研究所のポポワ所長によると、Dx3936が縦18.0cm×横13.0cm、Dx7892が縦17.0cm×横7.0cm、Dx17463 IとIIが縦19.5cm×横26.0cmとのことである。

これらは卷子本であったと考えられるが、Dx17463 I、Dx17463 IIのそれぞれ二行目から三行目にかけての破損箇所はうり二つで、この二つの寫本は重なり合った状態で破損したことがわかる。さらにDx3936の二行目から三行目にかけてもほぼ同じ形の破損箇所が見られることからすると、本稿で検討した『淮南子』時

³メンシコフの目録は中國語譯の『俄藏敦煌漢文寫卷敍録』（上海古籍出版社、1999）上册に據った。ちなみにメンシコフはDx236を「歴史經文、内容は懲治叛亂」（p574）、Dx236vを「文殊師利與某天子的談話」（p376）とする。

則訓一卷は『寂調音所問經』一卷として再利用され、巻物として保管されたまま破損したということになる。

紙質についてもメンシコフの言及があり、「紙質白、紙質厚」というが、『俄藏敦煌文獻』17冊所収のカラー圖版を見る限り、紙は染色されている。

書寫年代について、メンシコフは表、裏とも、5-6世紀のものとする。實のところこれ以上踏み込んだ言及は困難である。『淮南子』の字體は隸書の風格を残しており、書寫年代は五世紀を溯る可能性もあるが決め手に缺けると言わざるを得ない。背面に記された『寂調音所問經』が翻譯されたのは『大唐内典録』によれば「宋世不顯帝年」、すなわち劉宋（420～479）のいずれかという極めて漠然としたものである。よって早ければ五世紀中に『寂調音所問經』として再利用された可能性もある。ただ、隋・文帝の父の諱である忠と同音の中（Дx17463 IIv 五行目など）、および唐・太宗の諱である世（Дx3936v 二行目など）の避諱がなされていない点からすると、隋唐以前に『寂調音所問經』として再利用された可能性が高い。

ともあれ、本稿で検討した『淮南子』時則訓は、東京国立博物館所蔵の、隋唐鈔本とされる『淮南子』兵略訓よりもさらに古い寫本であることは疑いない。

また、メンシコフは Дx236 を「C.E. 馬洛夫珍藏」とする（上册 376 頁）。C.E. 馬洛夫とはマーロフ（C.E. Малов、1880～1957）のことで、ロシアのチュルク語學者である。彼は 1909～1911 年、1913～1914 年にかけて東トルキスタンで言語調査を行い、ウイグル文獻を中心とした多數の吐魯番文獻を蒐集した人物であることからすると⁴、『淮南子』時則訓の出土地は敦煌ではなく吐魯番ということになる。

二、内容の検討

(1) 本文

つづいて内容の検討にうつる。まず本文から。劉文典の『淮南鴻烈集解』本と文字の異なる箇所を列挙すると、

「蒼庚」→「倉庚」（Дx17463 II 四行目）

「毋竭川澤、毋漉陂池」→「无竭水澤无漉波池」（Дx17463 I 五行目）

「乘蒼龍」→「乘青龍」に（Дx3936 五行目）

「摻客」→「廋客」（Дx236 一行目）

「殺當罪」→「煞□罪」（Дx236 二行目）

⁴この條、高田時雄氏の情報による。

となる。一見してわかるように、これらの文字の異同によって文意が變化するわけではない。

この寫本の性格を考える上で重要なのは脱字である。背面に記されている『寂調音所問經』は挿入や塗りつぶしによる校勘のあとを残すが、結果として『大正新脩大藏經』所收のものと異なる箇所が殆ど無くなっている。しかしながら時則訓の方は字體も謹直で淨書された寫本であるが、明かな脱字が二箇所ある⁵。まず「令官市、同度量」となるべきところが、「令官同□□」（Dx17463 I 三行目）となっており、「市」が脱落している。もう一箇所は致命的で、「(角斗) 稱、端權概」となるべきところが、「…稱權槩」（Dx17463 I 四行目）となっていて、「端」が脱落している。この箇所には「尺量尺丈也鈞…／斗甬量也端正也權稱□…」という雙行注がつけられているが、この注釋を手がかりに以下の問題点を指摘することが出来る。雙行注の後半には「端正也」とあり、さらに「權稱□…」という注釋が続くが、これは劉文典『淮南鴻烈集解』本の「端權槩」に對應することはいうまでもない。しかし先述の如く、Dx17463 I の本文からは「端」が脱落しているので、雙行注は本文には存在しない文字を解説していることになる。これだけならば、單なる脱字という可能性もあるが、筆者は單純な鈔寫ミスではないと考える。その傍證となるのが、脱落した「端」の一字前に位置する「稱」である。

實は、この「稱」は「桶」の誤字であると王念孫が指摘している。王念孫は、『淮南子』時則訓と類似する内容をもつ『呂氏春秋』十二紀および『禮記』月令の該當部分がそれぞれ「角斗桶」「角斗甬」につくることから、『淮南子』時則訓も本來は「角斗桶」だったのであり、「桶」と「稱」の字形が近いが故に鈔寫のミスが生じた、と考えたのである⁶。

前章にて釋文を提示したように、Dx17463 I の本文には「角斗」の二文字こそ存在しないが、それに續く位置に記されているのは「桶」ではなく「稱」である。しかし雙行注には「斗甬量也」とあって、本來の『淮南子』本文が王念孫の指摘する如く——木偏の有無はあるが——「角斗甬」であったことを強く示唆している。「稱」と「桶」の書き間違いならともかく、「稱」と「甬」の書き間違いは容易に起こりえないであろう。先程の場合と同じく雙行注は本文に存在しない文字を解説しているのである。

⁵Dx236 の三行目も、本來は「天子親率」とあるべきだが、「率」の上に三字分のスペースはなく、脱字を想定しうる。ただし、どの文字が脱落しているかは不明。

⁶『讀書雜誌』卷九・淮南内篇第五「稱、皆當為桶。桶稱字相近、又涉注内「衡石、稱也」而誤。說文、「桶、木方受六升」。廣雅曰「方斛謂之桶」。斗桶為一類、故高注以桶為量器。若作稱。則非量器矣。月令作「角斗甬」、鄭注曰「甬、今斛也」。呂氏春秋作「角斗桶」、高彼注與此注同。史記商君傳「平斗桶」、義亦同也。下文仲秋之月「角斗桶」、桶字亦誤作桶」。

このような本文と雙行注がかみ合わない現象が生じた理由について、次のように考えるのが最も単純であろう。

『淮南子』に限らず、中國古代において注釋は獨立した單行本として存在した。すなわち『淮南子』の注釋を参照する際には、『淮南子』本體と注釋書を別々に広げる必要があった。そして、元來『淮南子』時則訓の本文には「角斗甬」と記されており、それにもとづいて「斗甬量也」という Jx17463 I に登場する注釋が作成された。しかし、『淮南子』本體の鈔寫が繰り返されるうちに、「甬」を「桶」に、さらにそれを「稱」に誤寫するテキストが主流となった。その後、本文中に注釋を挿入する形式が登場したことにより、『淮南子』も注釋を雙行注として本文中に挿入することが行われたが、その際、本文と注の校勘を行わないまま機械的に注を挿入したために、上述の如き本文と雙行注との乖離が生じたのだ、と。

ただし、この假定を成立させるためには、雙行注の作成者——同時に作成年代——が問題となる。節をあらたて検討したい。

(2) 雙行注

現在通行する『淮南子』は高誘の注釋本『淮南鴻烈解』と許慎の注釋本『淮南問詁』とが雜揉したもので⁷、通行本の時則訓の注釋は高誘のものである。本稿で検討した寫本に見える雙行注が高誘のそれと異なることは、時則訓・孟春の「律中太族、其數八」に付された高誘注が「其數八、五行數五、木第三、故曰八也」であるのに對し、該當箇所 Jx7892 三行目に「木數三、加□五行、改八也」と記されていることから明かである。では、注釋者は誰か、といえ、筆者は許慎と考える。『淮南子』の注釋者はなにも高誘・許慎の二名に限定されるわけではなく、馬融、延篤、應劭も『淮南子』の注釋を撰述しているが、許慎と考える利用のひとつとして、典籍資料に引用された許慎の時則訓注逸文と合致する箇所が存在する點を挙げたい。

Jx7892 の二行目の雙行注には「> 龍之屬□」とある。それに續く時則訓の本文が「其音角」であり、一行目冒頭に「東」が見えるので、一行目には「東方、其日甲乙、盛德在木、其蟲鱗」と記されていたことは疑いない。雙行注にしばしば見られる「>」は重文符號なので、「> 龍之屬□」は本文末尾の「鱗」をうけて、「鱗龍之屬□」と復元できる可能性が極めて高く、『文選』卷四五 宋玉「對楚王問」の注に引用された

⁷通行本『淮南子』二一篇のうち、原道・俶眞・天文・墜形・時則・覽冥・精神・本經・主術・汜論・說山・說林・脩務の十三篇が高誘注本、繆稱・齊俗・道應・詮言・兵略・人間・泰族・要略の八篇が許慎注本とされている。

淮南子曰、孟春月其蟲鱗。許慎曰、鱗、龍之屬也。

という許慎の時則訓注逸文と合致するのである（ちなみに高誘は「鱗蟲、龍為之長」と注する）。

この一点のみから雙行注の撰者を許慎と断定するのは早計と思われるかもしれないが、注釋のスタイルや傾向も許慎の『淮南子』注と合致する。

現行本『淮南子』が高誘注本と許慎注本の雜揉である論據として、注における音讀の有無が擧げられている。すなわち注に音讀を有するものが高誘注本、音讀のないものが許慎注本なのだが、本稿で検討した寫本の雙行注には音讀の箇所は見あたらない。

また、許慎『淮南子』注を分析された池田秀三氏は、許慎の注釋は高誘のそれに比べて非常に簡潔と指摘された⁸。ただし寫本中の雙行注と、對應箇所の高誘注の分量はさほど變わらない。むしろ孟春の「其臭羶」に付された「>（羶）者陽□□揚萬物也」（Dx07892 四行目）などは、高誘の「羶、木香羶」という注よりも多いのである。

しかしこの注釋も含めて、寫本中の雙行注は、池田氏が指摘するところの許慎注の内容的傾向、「陰陽五行や氣をもって説く條がかなり目につく」という點に合致すると筆者は考える。高誘注と比較してみよう。

まず上述の孟春「其臭羶」條の「>（羶）者陽□□揚萬物也」という注は判讀不能の箇所が多いものの、高誘の注が「羶、木香の羶なり」と、羶を羊の臭いではなく木の臭いと解説するのに對し、羶に對する訓詁すらなく、陰陽による解釋を提示しているものと想定することが出来る。

ついで仲春に相當する Dx17463 II の雙行注をとりあげよう。四行目の「華以陽氣發生」という注は前の行から續いている可能性はあるが、その後に續く本文が「倉（蒼）庚鳴」であることから考えると、「始雨水、桃李始華」に對する注であることは疑いない。「桃李始華」することによって「陽氣發生（あるいは「華は陽氣を以て發生す」と讀むのかもしれない）」するという注に對し、高誘は「冬の氷雪より春分の穀雨に至る。故に始めて水を雨らすと曰う。桃李是において皆な秀華するなり（自冬氷雪至春分穀雨。故曰始雨水。桃李于是皆秀華也）」と注していて、陰陽などおくびにも出さない。

ついで「倉（蒼）庚鳴」に付された注は「倉□□□陽…類与氣相應…」と判讀不能な箇所が大半を占める。しかし陰陽、あるいは氣にかかわる注釋と推測することはできよう。これに付された高誘の注は、（嚴密には高誘の注は「蒼庚鳴、鷹

⁸池田秀三「漢代の淮南學——劉向と許慎——」（『中國思想史研究』11、1988）

化為鳩」の後に挿入されているが、「蒼庚鳴」に對應するものは「蒼庚、爾雅に曰く、商庚・黎黃、楚の雀なり。齊人これを搏黍と謂い、秦人これを黃離と謂い、幽冀これを黃鳥と謂う。一説に斲木なり。此の月に至りて鳴く（蒼庚、爾雅曰、商庚・黎黃、楚雀也。齊人謂之搏黍、秦人謂之黃離、幽冀謂之黃鳥。一説斲木也。至此月而鳴）」であって、事物の解説に終始するのみである。

もう一つ、五行目に見える「鷹、鷓也。鳩、布穀也。恆陽不發、故化也」という雙行注は「鷹化為鳩」に對する注釋であるが、「鷹化して鳩となる」理由を「恆陽不發」に求めており、やはり陰陽にもとづくものといえる。それに對應する高誘の注は「鷹化して鳩となるは、正直を啄みて鷓搏せざるなり。鳩布穀を謂うなり（鷹化為鳩、啄正直不鷓搏也。鳩謂布穀也）」であって、陰陽とは關連しない。

季春に相當する ㄨx3936 の三行目には「(桐) 始華」に對して「□陽華也」とある。部分的に見える字形から判断して、おそらくこの箇所は「陽に隨いて華さくなり」と讀むのではないかと思われるが、それに對する高誘の注は「桐、梧桐なり。是の月華を生ず（桐、梧桐也。是月生華）」。やはり陰陽とは無縁のものなのである。

残る二つの寫本斷片には擧げうる注はないが、上記の五つの注からは、注釋者の陰陽や氣に對する強い關心を讀み取ることが可能であろう。

ただ、氣になるのが『説文解字』との關係である。白川靜氏は「許氏の五經異義と淮南子注とは、説文解字成立の上に、緊密な關聯をもつのである」と指摘しておられ⁹、また、池田氏によれば、『淮南子』許慎注に見える三百五十ばかりの訓詁のうち、六二條が『説文解字』の説解と一致し、約七十條が近似するという。

雙行注のうち訓詁にかかわるものと『説文解字』との關連を見てみると、近似するものとして「鷹、鷓也」を擧げることができる。『説文解字』には鷹という字形では収録されていない¹⁰。注目すべきは「鷓」の方で、鷓にはキジの意味もあるが¹¹、『説文解字』四篇上には「鷓、鷓鳥也」とあり、猛禽類と解している。現代日本語譯にすると「タカは猛禽類である」という、閒の抜けたことになってしまうが、『説文解字』の説解と近似するものとみなすことができよう。

また、『説文解字』の説解と一致すると思われる注に「> (鴛)、生母鳥也」(ㄨx3936 四行目)がある。「生母鳥」の意味はよくわからないが、この「生」は「牟」の誤記ではないだろうか。「鴛」は『説文解字』では「鴛」として収録されており(四篇上)、「鴛、牟母也」と説明されているからである。無論、こうした憶測は慎む

⁹白川靜『説文新義』卷一五(白鶴美術館、1973)、pp42~43。

¹⁰鷹は『説文解字』四篇上に「雅」という字形で収録されており、「雅鳥也」と解されている。

¹¹『爾雅』釋鳥「鷓雉、鷓雉、鷓雉、鷓雉、秩秩、海雉、鷓、山雉、韃雉、鷓雉、雉絶有力」。

べきであろうが、想定しうる可能性のひとつとして提示しておきたい。

前節において、中國古代では本文と注釋が別行していたことを述べた。曖昧な「古代」という表現を用いたのは、本文中に注釋をもりこむ形式を、いつ、誰がはじめたのか、確實なことはわからないからである。

本文と注釋の合併にかんして、古勝隆一氏は「馬融以前にこのような形式がまったく存在しなかったかどうかは證明できないが、その頃によく經と注が配合された注釋書の形式が現れてきたのではないかと考えられる」と述べておられる¹²。この馬融（79～166）の頃、というのもなんとも微妙な時期ではあるが、『說文解字』の成立が永元十二年（100）、許慎の『淮南子』注はそれよりも先行することは確實なので、許慎の『淮南子』注は『淮南子』本文と合併されていなかったと思われる。

いっぽう、後漢末の人である高誘の『淮南子』注は、自身が『淮南鴻烈解』序文に

時人の淮南を為す者少なきを睹、遂に凌遲せんとするを懼る。是に於いて朝鋪の事畢るの間を以て、乃ち深く先師の訓を思い、參うるに經傳道家言を以てし、其の事を比方し、これが注解を為り、悉く本文を載せ、并せて音讀を擧ぐ（睹時人少為淮南者、懼遂凌遲。於是以朝鋪事畢之間、乃深思先師之訓、參以經傳道家之言、比方其事、為之注解、悉載本文、并擧音讀）。

と記しているように、最初から本文と注が合併されていた。そして、魏晉以降において杜預の『春秋經傳集解』に代表される、本文と注釋を合併する形式が主流になる中で、許慎注も『淮南子』本文（しかも許慎が見たものとは別の系統のテキスト）に合併された結果、前節で述べたような、本文と注釋の乖離を生み出したのであろう。

おわりに

以上、極めて簡単ではあるが、Dx236、Dx3936、Dx7892、Dx17463 I、Dx17463 II が同一巻の『淮南子』時則訓であり、現存する最古の『淮南子』寫本であること、出土地が敦煌ではなく吐魯番であること、また雙行注が許慎のものであること、ならびに背面が『寂調音所問經』として隋唐以前に再利用されたことについて論じ

¹²古勝隆一「後漢魏晉注釋書の序文」（『東方學報』73、2001）、のち同氏『中國中古の學術』（研文出版、2006）所収。

た。しかし、各寫本が零細な斷片ということもあって、指摘しえた點は甚だ些末なものと言わざるを得ない。御叱正頂ければ幸いである。

敦煌吐魯番文獻圖録目録集覽稿（3）*

山本孝子 編

目 次

- | | |
|------------------------|----------------|
| I. イギリス | (ii) 圖録 |
| II. フランス | XI. 日本（書道博物館） |
| 【以上創刊號】 | (i) 目録 |
| III. 中國（旅順および李盛鐸舊藏を除く） | (ii) 圖録 |
| IV. 中國（旅順） | (iii) 釋録 |
| V. 中國（李盛鐸舊藏） | (iv) その他 |
| VI. 台灣 | XII. 日本（有隣館） |
| 【以上第二號】 | (i) 目録 |
| VII. 日本（総合類） | (ii) 圖録 |
| (i) 目録 | (iii) その他 |
| (ii) 圖録 | XIII. 日本（三井文庫） |
| (iii) その他 | (i) 目録 |
| VIII. 日本（龍谷大學） | (ii) 圖録 |
| (i) 目録 | XIV. 日本（大谷大學） |
| (ii) 圖録 | (i) 目録 |
| (iii) 釋録 | (ii) 圖録 |
| (iv) 索引 | (iii) その他 |
| (v) その他 | XV. 日本（天理圖書館） |
| (vi) 報告書 | (i) 目録 |
| IX. 日本（東京國立博物館） | (ii) 圖録 |
| (i) 圖録 | (iii) その他 |
| X. 日本（京都國立博物館） | XVI. 日本（散録） |
| (i) 目録 | |

*リスト作成に当たっては、西陲發現中國中世寫本研究班班員の先生方にご教示を賜った。ここに記して感謝の意を表したい。

凡例

- (1) このリストは、敦煌・吐魯番等の遺跡から発見された寫本を主とする文献の目録・圖録を所藏國（地域）別に列挙したものである。また釋録や個別研究についても圖版を有するものに関してはできるだけ採録することとした。（特に日本については目録の整理されていない所藏機關も少なくないため、釋録や文書寫眞を附載する研究論著を中心として「その他」の項目を立てた。）
- (2) 収録される文献の所藏國（地域）が複数にわたるものについては、収録される寫本数の割合が高い國（地域）の欄にのみ挙げた。その際には、所藏國（地域）を書誌情報の末尾の（ ）内に示した。なお、各國にわたる総合目録・圖版の類については別に項目を立てることとする。
- (3) 釋録については、圖版の有無を書誌情報の末尾の（ ）内に示した。
[例] James Russell Hamilton, *Le conte bouddhique du bon et du Mauvais prince en version ouigoure: manuserits ouigours de Touen-Houang*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1971（英佛）（有）
- (4) それぞれ項目ごとに年代順に配列した。ただし、同一タイトルで複数回に分かつものについては、一カ所にまとめた。
- (5) 書名の後ろに+を附したものは刊行繼續中のものである。2008年11月時点において確認できているものを採録する。
- (6) 再録については可能な限り注記するが、再版・影印については割愛した。

VII. 日本（総合類）

(i) 目録

(1) 京都大藏會出陳品¹

第壹回大藏會陳列目録（大正四年十一月廿一・廿二日）眞宗大谷大學
228 燉煌寫經六朝ヨリ五代マテ 七卷 富岡謙藏氏藏

¹ 京都大藏會にて展觀された日本國內に所藏される敦煌・吐魯蕃文書を列挙した。第92回（2007年）までのうち第78、80、82、84、86、88、90回については確認していない。第一回至第五十回については、大藏會編集『大藏會展觀目録 [復印]—自第一回至第五十回—』京都、文華堂書店、1981があり、その索引として佛教大學佛教文化研究所編『大藏會展觀目録索引』京都、佛教大學佛教文化研究所、1983および佛教大學圖書館編『京都大藏會展觀目録索引（自第一回至第五十回）』京都、佛教大學圖書館、1996が発行されている。索引1996年版は1983年版（題名索引）に所藏者索引を加え増補改訂したものである。第一回から第二十七回までに陳された敦煌遺書のリストは、梶浦晋「大正・昭和前期の京都における敦煌學」（高田時雄編『草創期の敦煌學』東京、知泉書館、2002、pp.109-126；うちリスト部分はpp.119-122）に挙げられている。ここでは展觀目録に出土地等か明記され、敦煌吐魯蕃文獻であることが明確なものに限定し、他の目録・圖録との比較により敦煌文獻であると考えられるものについても除外した。そのためリストの出陳數に差が生じている。

第貳回大藏會陳列目錄（大正五年十一月四日）佛教大學

151 大般涅槃經卷第八（敦煌出土寫經）一卷 松本文三郎氏藏

第三回大藏會陳列目錄上（大正六年十一月四日）高等家政女學校

134 燉煌出土大乘密嚴經（卷首二聖教序アリ）一卷 大阪 上野理一氏藏

135 燉煌出土楞伽經 一卷 大阪 上野理一氏藏

136 燉煌出土法華經卷第六 一卷 攝津 小川爲次郎氏藏

371 隨願往生經 一卷 富岡謙藏氏藏

372 無量壽宗要經（三部）三卷 富岡謙藏氏藏

373 藥師如來本願經 一卷 富岡謙藏氏藏

374 無量大慈教經 一卷 富岡謙藏氏藏

第四回大藏會陳列目錄（大正七年十一月三日）府立京都圖書館

66 大般若經卷百九十八 一卷 京都 舟橋水哉氏藏

第十回大藏會陳列目錄（大正十三年十一月十六日ヨリ二十日マデ）恩賜京都博物館

37 大般若經卷百九十八 一卷 京都 舟橋水哉氏藏

第十三回大藏會陳列目錄（昭和二年十一月六月十二日）恩賜京都博物館

第二門 大谷大學藏燉煌寫經の部 二十八卷の内

1 大方廣佛華嚴經卷第卅七 一卷

2 大智度論卷九十五 一卷

3 金剛般若經 一卷

4 維摩詰經第四 一卷

5 大通方廣經卷中 一卷

6 大般涅槃經卷第卅 一卷

7 妙法蓮華經卷第五 一卷

8 十方千五百佛名 一卷

9 十誦比丘尼波羅提木叉戒本 一卷

10 十輪經卷第五 一卷

11 孔雀王呪經 一卷

12 菩薩藏（修道）衆經抄卷第十三 一卷

13 救疾經 一卷

第十四回大藏會陳列目錄（昭和三年十二月二～四日）顯道會館

第二門 大藏經ノ部 第一項 寫經

1 光讚般若經卷九

第十五回大藏會展觀目錄（大正四年十一月廿三、四日）家政女學校

第二部 燉煌出土經

京都市 大谷大學藏

1 孔雀王呪經 一卷

2 摩訶般若波羅密經 一卷

3 比丘尼波羅提木叉戒本 一卷

4 諸律行事要集 一卷

5 金剛般若波羅密經 一卷

6 藍達王經 一卷

7 遺教經 一卷

- 8 救疾經 一卷
- 9 雜寶藏經卷第十 一卷
- 10 大通方廣經卷中 一卷
- 11 十方千五百佛名 一卷
- 12 華嚴經卷第二十、二十一 一卷
- 13 維摩詰經第四 一卷
- 14 大智度論卷九十五 一卷
- 15 十輪經卷第五 一卷
- 16 大智度論卷一、卷二 一卷
- 17 金剛般若經 一卷
- 18 寶梁經卷上 一卷
- 19 大般涅槃經卷第卅 一卷
- 20 大方廣佛華嚴經卷第四十七 一卷
- 21 千臂千眼大悲陀羅尼神呪經 一卷
- 22 賢愚因緣經第二 一卷
- 23 金光明最勝王經卷第六 一卷
- 24 諸經要抄 一卷
- 25 妙法蓮華經卷第三
- 26 佛說普門品經 一卷
- 27 妙法蓮華鏡卷第五 一卷
- 28 妙法蓮華經卷第五
- 29 妙法蓮華經卷第七
- 30 妙法蓮華觀世音經 一卷
- 31 佛本行集經卷第一
- 32 悲華經卷第二
- 33 菩薩藏修道衆經抄卷第十二
- 34 大般涅槃經卷十一、十二
- 京都市 龍谷大學藏
- 35 四部律及論要抄 一卷
- 36 人集錄於十二部經修多羅內驗出對根起行法 一卷
- 37 佛說阿彌陀經
- 38 佛說齋法清淨經 一卷
- 39 注維摩經 一卷
- 40 佛說要行捨身經 一卷
- 41 寫經生歷試策 一卷
- 42 無量壽宗要經 一卷
- 京都市 富岡益太郎氏藏
- 43 一神論 一卷
- 京都市 小川睦之輔氏藏
- 44 妙法蓮華經卷第六 一卷
- 45 菩薩瓔珞本業經卷下 一卷
- 46 成實論卷第十二 一卷
- 47 律序卷第上 一卷

- 48 妙法蓮華經卷第七 一卷
京都市 松本文三郎氏藏
- 49 大般涅槃經卷第八 一卷
- 50 摩訶僧祇比丘尼戒本 一卷
- 51 論部斷片 三紙
- 52 大般若經卷一百一十一 一卷
- 53 大乘無量壽宗要經 一卷
- 54 西藏文乘無量壽宗要經 一卷
- 55 押印經紙 一卷
京都市 禿氏祐祥氏藏
- 56 大品般若經卷十二(殘缺) 一卷
- 57 徵心行路難(殘缺) 一卷
- 58 唐代摺佛三種
名古屋市 長曾我部木人氏藏
- 59 維摩經弟子品及菩薩品(斷簡) 一卷
愛知縣 舟橋水哉氏藏
- 60 大般若波羅蜜多經卷第一百九十八 一卷
京都市 井川定慶氏藏
- 61 律部斷簡 一卷
京都市 林平藏氏藏
- 62 大智度經論卷第八十三
京都市 守屋孝藏氏藏
- 63 大光義品第十一
- 64 大方等大集經第十九
- 65 大乘起論廣釋品第九
- 第十九回大藏會展觀目錄(昭和八年十一月十二日)京都市公會堂
第一門 寫經
- 66 讚阿彌陀佛偈 一卷 京都市 龍谷大學藏
- 67 金光明最勝王經卷第六 京都市 大谷大學藏
- 68 十誦比丘尼波羅提木叉戒本 一卷 京都市 大谷大學藏
- 69 大智度論 卷九十五 京都市 大谷大學藏
- 第二十三回大藏會展觀目錄(昭和十二年十月二十四日)家政高等女學校
- 53 法華觀世音經 一卷 大谷大學藏
- 54 法華經卷第三 一卷 大谷大學藏
- 55 法華經卷第五 一卷 大谷大學藏
- 56 法華經卷第五 一卷 大谷大學藏
- 57 法華經卷第七 一卷 大谷大學藏
- 58 金光明經卷第六 一卷 大谷大學藏
- 59 大般若經卷十六 東京 江藤濤雄氏藏
- 第二十五回大藏會展觀目錄(昭和十四年十一月十二日)大谷大學
- 147 敦煌出土佛名經 卷第五 一卷 守屋孝藏氏藏
- 第二部 敦煌出土古寫經
一、大谷大學所藏

- 164 佛說普門品經 一卷
 165 諸經要抄 一卷
 166 金光明最勝王經 一卷
 167 妙法蓮華經卷第五 一卷
 168 賢愚因緣經卷第二 一卷
 169 千臂千眼大悲陀羅尼神呪經 一卷
 170 大方廣佛華嚴經卷第四十七 一卷
 171 大般涅槃經卷第卅 一卷
 172 寶梁經卷上 一卷
 173 金剛般若經 一卷
 174 大通方廣經卷中 一卷
 175 大智度論卷第九十五 一卷
 176 維摩詰經卷第四 一卷
 177 十誦比丘尼波羅提叉戒本 一卷
 178 十方千五百佛名經 一卷
 179 大智度論卷第一、二 一卷
 180 華嚴經卷第二十、二十一 一卷
 181 大般涅槃經卷十一、十二 一卷
 182 十輪經卷第五 一卷
 183 雜寶藏經卷第十 一卷
 184 悲華經卷第二 一卷
 185 妙法蓮華觀世音經 一卷
 186 救疾經 一卷
 187 妙法蓮華經卷第五 一卷
 188 毗尼心 一卷
 189 摩訶般若波羅蜜經
 190 菩薩藏衆經抄卷第十二 一卷
 191 孔雀王呪經 一卷
 192 妙法蓮華經卷第三 一卷
 193 妙法蓮華經卷第七 一卷
 194 遺教經 一卷
 195 金剛般若波羅蜜經 一卷
 196 佛本行集經 卷第一
 197 藍達王經 (?) 一卷
 二、松本文三郎氏藏
 198 大般涅槃經卷第八 一卷
 199 論部斷簡 三紙
 200 大般若經卷第一百一十 一卷
 201 無量壽宗要經 一卷
 三、禿氏祐祥氏藏
 202 摩訶般若波羅蜜經幻大聽法品第廿七 (斷簡) 一卷
 203 賢劫千佛名經卷下 (斷簡) 一葉
 四、日下無倫氏藏

204 經卷不明（斷簡）一卷

五、各畑應順氏藏

（追加）勝天般若經述德品卷第十一卷

第二十七回大藏會展觀目錄（昭和十六年十一月十六日）家政高等學校

7 佛名經 一卷 京都 藤井善助氏藏 燉煌出土

12 十王經 一卷 東京 長尾欽彌氏藏 燉煌出土

13 大般若涅槃經卷第八 一卷 京都 松本文三郎氏藏 燉煌出土

14 草書經殘卷 京都 藤井善助氏藏 吐魯蕃出土

15 長慶三年天皇梵摩經卷 京都 藤井善助氏藏 燉煌出土

第三十八回大藏會展觀目錄（昭和二十七年十一月十五・十六日）龍谷大學圖書館

12 回鶻文 天地八陽神呪經 一卷

13 西藏文 無量壽宗要經 二卷

14 西域出土 胡語經典殘簡

51 敦煌出土 唐代摺佛 三種 一卷

52 庫車出土 觀貨羅文佛寺出納古文書 一紙

55 東晉 西域長史李柏文書 二通

第四十六回大藏會展觀目錄（昭和三十一年十一月五・六日）龍谷大學圖書館
第一部禿氏文庫所藏經典

A 古寫經典

1 普賢菩薩發願文 三葉 敦煌出土

2 馬頭羅刹懺悔文 卷子本二紙 敦煌出土

3 摩訶般若波羅蜜經 卷子本殘缺 敦煌出土

4 微心行路難 卷子本一卷 敦煌出土

5 西天竺國菩提達摩禪師觀門法大乘法論 一帖 六十八紙 敦煌出土

6 佛名經 卷子本 三紙 敦煌出土

第五十八回大藏會展觀目錄（昭和四十七年十一月十七日・十八日）龍谷大學圖書館
圖書館展觀室（大谷學舍）

西域請來佛典

第一部 敦煌發見・吐魯蕃出土佛典の部（pp.2-21）

計 40 點（ネパール出土、出土地不明、各一點を含む）

番外：道教經典（四紙半）、西域胡語佛典（各種殘葉）、流沙殘闕（一帖）

第六十二回大藏會展觀目錄（昭和五十一年十一月六日）大谷大學圖書館

三、燉煌古寫經

1 悲華經

2 佛本行集經

3 賢愚經

4 雜寶藏經

5 大般若波羅蜜多經

6 摩訶般若波羅蜜經

7 金剛般若經

8 金剛般若波羅蜜經

9 妙法蓮華經

- 10 妙法蓮華經
- 11 妙法蓮華經
- 12 妙法蓮華經
- 13 妙法蓮華觀世音經
- 14 大方廣佛華嚴經
- 15 大方廣佛華嚴經
- 16 寶梁經
- 17 佛說普門品經
- 18 佛說無量壽經
- 19 大般涅槃經
- 20 大般涅槃經
- 21 遺教經
- 22 十輪經
- 23 十方千五百佛名
- 24 維摩詰經
- 25 金光明最勝王經
- 26 佛說孛經抄
- 27 孔雀王呪經
- 28 千臂千眼大悲陀羅尼神呪經
- 29 大智度論
- 30 大智度論
- 31 阿毘曇經
- 32 毘尼心
- 33 諸經要抄
- 34 菩薩藏修道衆經抄
- 35 大通方廣經
- 36 佛說救疾經
- 37 普賢菩薩說證明經
- 38 十誦比丘尼波羅提木叉戒本

第六十三回大藏會展觀目録（昭和五十二年十一月二十六日）龍谷大學大宮圖書館展觀室

- 38 李柏尺牘稿（重文）
- 41 敦煌古經
- 42 唐代文書（トウルハン出土）
- 43 古語經典

第七十四回大藏會展觀目録（昭和六十三年十月八日）

『龍谷大學圖書館藏大谷探檢隊蒐集 中央アジア出土佛典資料』²（有）

第七十七回大藏會展觀目録（平成四年十二月十二日）大谷大學（有）

- 1 大方廣佛華嚴經卷第四十七 東晉・佛馱跋陀羅譯 一卷³

²奥付では井ノ口泰淳責任編集『大谷探檢隊蒐集 中央アジア出土佛典資料選 目録』京都，龍谷大學圖書館。カロシュティ一字木簡、古錢を除き収録されるのは李柏文書など全て出土文書である（計 44 點）。

³p.11 に卷末部分のモノクロ寫真が収録される。

- 2 大智度論卷第九十五 龍樹菩薩造 姚秦・鳩摩羅什譯 一卷⁴
 第七十九回大藏會展觀目錄（平成六年十一月十九日）龍谷大學大宮圖書館
 『大谷探検隊蒐集文物展』（有）
 7 『大乘入楞伽經』卷第一
 8 佛說大乘稻苧經
 9 比丘含注戒本・本草集註
 10 ウイグル文『天地八陽神呪經』
 11 佛說延壽命經
 12 『大般若波羅蜜多經』卷第二百七十五
 14 クホータン語『ザンバスタの書』
 15 サンスクリット『白傘蓋陀羅尼經』
 16 トカラ文寺院出納文書
 17 突厥（ルーニック）文字文書斷片
 18 ウイグル文『文殊師利成就法』
 19 ウイグル文アビダルマ論書
 20 繪入りウイグル文『スダーナ本生話』
 21 チベット字サンスクリット法身偈
 22 西夏文不明論典
 26 李柏尺牘稿（重要文化財）（斷片群の一部）
 30 印沙佛
 34 給田文書
 35 「天寶二年交河郡市估案」斷片
 36 周隆海買地券
 37 連珠花文紙畫（假稱）
 敦煌千佛洞から發掘した寫經の一部⁵

(2) 東京大藏會出品⁶

第十一回大藏會展觀目錄（大正十四年十一月二十二日）東京美術學校講堂⁷

- 一 東京 中村不折藏 67 點 pp.2-20
- 二 東京 山本悌二郎藏 17 點 pp.20-23
- 三 東京 西協濟三郎藏 6 點 pp.23-24
- 四 東京 高楠順次郎藏 3 點 p.24
- 五 東京 淺野長武藏 1 點 p.24

第十五回大藏會展觀目錄（昭和四年十二月八日）東京帝國大學佛教青年會館⁸

第一類 中村不折氏藏

- 一、佛說老母經 新疆鄯善出土

⁴p.11 に卷末部分のモノクロ寫眞が収録される。

⁵p.43 圖版番號なし。

⁶東京大藏會第3、10、11、14、15、16、18～22、24～30 回の展觀目錄を目睹した。その出品より日本國內に所藏される敦煌・吐魯蕃文書を列挙した。

⁷別會場（東京帝室博物館）においては「御物 聖德太子御自筆稿本 法華經義疏 四卷」一點が展觀されている。

⁸中村不折藏古寫經類および常磐大定氏藏拓本を展觀。目錄では前者を第一類、後者を第二類として収録する。

- 二、譬諭經 出土地明なり
- 三、薩婆多毘尼毘婆沙 出土地明
- 四、法華經方便品 鄯善吐峪溝出土
- 五、佛說菩薩藏經第一 土魯蕃三堡出土
- 六、摩訶般若波羅密經卷第拾四
- 七、律藏初分卷拾四 敦煌出土
- 八、仁王般若實相論
- 九、維摩經疏
- 十、梵網經心地品第十 敦煌出土
- 十一、僧伽吒經第二 敦煌出土
- 十二、妙法蓮華經玄讚第四函 敦煌出土
- 十三、大般涅槃經卷第八 敦煌出土

第貳拾回大藏會展觀目錄（昭和九年十一月十八日）東洋文庫⁹

松山與丘衛氏所藏ノ部

二二、賢劫千佛名 一卷 敦煌出土 p.20

第貳拾四回大藏會展觀目錄（昭和十三年十一月二十日）財團法人日本民藝館（有）¹⁰

支那古寫經 pp.1-9

- (一) [國寶] 大智度論卷第八大光義品第十一殘卷（敦煌本）一卷
- (二) 摩訶般若波羅蜜經卷第世五 高弼筆（敦煌本）一卷
- (三) 大般涅槃經卷第三殘卷（隋石元妃願經）（敦煌本）一卷
- (四) 佛說月燈三昧經殘卷（隋文帝皇后願經）（敦煌本）一卷
- (五) 大智度論卷第六十二殘卷 李恩賢筆（敦煌本）一卷
- (六) [國寶] 佛說觀世音三昧經 一卷
- (七) 妙法蓮華經卷第五殘卷（比丘尼智行願經）（敦煌本）一卷
- (八) 草書大乘起信廣釋卷第五殘卷（敦煌本）一卷
- (九) 大般涅槃經抄録自卷第世一至卷第世八（敦煌本）一卷
- (一〇) 佛說佛名經卷第五（敦煌本）一卷¹¹
- (一一) 毗尼母經卷第一 一卷

第貳拾五回大藏會展觀目錄（昭和十四年十二月三日）笄町集會所（有）¹²

第貳拾六回大藏會展觀目錄（昭和十五年十二月二十二日）青山會館¹³

十六 神會録（敦煌出）一軸（國寶¹⁴

十七 歷代法寶記（敦煌出）一軸（國寶）

第貳拾九回大藏會展觀目錄（昭和十八年十一月七日）澁谷 清和會館¹⁵

⁹京都市紫野大徳寺一切經の一部および兵庫縣松山與丘衛氏珍藏の古寫經類を展觀。

¹⁰守屋孝藏所藏中國及び日本古寫經を展觀。

¹¹卷頭に寫本寫眞が収録される。

¹²三井家襲藏の敦煌出土六朝・隋・唐寫經 33 點を展觀。十點の寫本については卷頭に寫眞を収録する。

¹³石田光雄積翠文庫の燉煌出土本、宋元版、五山版および徳富 一郎成實堂文庫の朝鮮刊本を展觀。

¹⁴卷頭に寫眞が収録される。

¹⁵五島慶太所藏品六十餘點を展觀。

五一 大方等大集經卷第二（敦煌經）一卷 北魏時代¹⁶
五二 妙法蓮華經卷第四（敦煌經）一卷 盛唐時代
第參拾回東京大藏會展觀目錄（昭和十九年十一月十二日）財團法人東洋文庫
（有）¹⁷

第一部 濱田德海氏藏 28 點 pp.1-18
第二部 栗原貞一氏藏 21 點 pp.19-31
第三部 山合喜三郎藏 3 點 p pp.32-33
附録 右三氏所藏經卷目錄（展示外） pp.35-52 ¹⁸

(3) 古典籍展觀大入札會目錄¹⁹

第一回（三都古典連合會結成記念）：村口四郎・齋藤佑次編，1962（有）

三〇七 北魏古寫經斷簡 一幅²⁰
三〇八 六朝時代古寫經斷簡 一幅
三〇九 大般涅槃經殘卷 一卷²¹
三一〇 摩訶般若經殘卷 一卷²²
三一一 法華玄贊斷簡 一卷
三一二 佛名經斷簡 一枚
三一三 燉煌出土古寫經 一卷
三一四 吉光片羽帖 一帖²³

第二回：村口四郎・山本敬太郎・木内茂編，1964

三八九 妙法蓮華經 一卷
三九〇 佛說天皇梵摩經 一卷
三九一 懺悔滅罪金光明經傳・大唐中興三藏聖教序・金光明經最勝王經
三卷

三九二 摩訶般若波羅蜜經 一卷
三九三 大般若波羅蜜多經 一卷
三九四 大般涅槃經 一卷
三九五 首楞嚴經 一卷
三九六 妙法蓮華經 一卷
三九七 大般涅槃經 一卷

第三回：井上周一郎・山本敬太郎・野田義太郎・西秋忠男編，1966（有）

¹⁶李盛鐸舊藏。文書寫真（一部）も収録する。

¹⁷12 點の寫本寫真を収録する。

¹⁸濱田德海 16 點、栗原貞一 21 點、山合喜三郎 9 點を収録。

¹⁹1962, 1964, 1966, 1983-1987, 1989-2008 年分の目錄を目睹しえた。その出陳品より敦煌・吐魯蕃文書を列挙した。第一回から第三回までは三都古典連合會が主催し、タイトル表記を『古典籍展觀大入札會出品目錄』とする。昭和五十八年度以降は東京古典會が主催し、タイトル表記を平成十二年までは『古典籍下見展觀大入札會目錄』、平成十三年以降は『古典籍展觀大入札會目錄』とする。

²⁰寫真版 67

²¹寫真版 68

²²寫真版 69

²³寫真版 70

- 三四九 大般若波羅密多經 一卷²⁴
三五 一 大佛頂萬行首楞嚴經 一卷²⁵
三五二 妙法蓮華經 一卷²⁶
三五四 金光明最勝王經 一枚
二七〇七 敦煌出土金光明最勝王經 一卷²⁷
昭和五十八年度 (1983) (有)
91 妙法蓮華經 一卷²⁸
92 金剛般若波羅密經 一卷²⁹
93 失名經 一卷³⁰
94 佛名經 一卷³¹
95 大般若波羅蜜多經 一卷³²
96 敦煌出土梵文經文 一帖³³
97 敦煌古寫經 二枚
昭和五十九年 (1984) 十一月 (有)
131 敦煌斷簡 一卷³⁴
132 觀世音經 一卷³⁵
133 入楞伽經 問如來无常品第十 佛性品第十一 二卷³⁶
134 妙法蓮華經卷第三 一卷³⁷
135 大般涅槃經第十一 一卷³⁸
136 揭諦禮及觀音禮文 一卷³⁹
平成元年 (1989) 十一月 (有)
99 敦煌寫經斷簡 一卷⁴⁰
100 正法華第八嘆法師品第十八 一卷⁴¹
101 律 殘卷 附注本 一卷⁴²
平成二年 (1990) 十一月 (有)

²⁴寫真版 p.70

²⁵寫真版 p.70

²⁶寫真版 p.70

²⁷寫真版 p.71

²⁸圖版 p.39

²⁹石井積翠軒舊藏。圖版 p.38

³⁰圖版 p.39

³¹圖版 p.39

³²圖版 p.40

³³圖版 p.40

³⁴圖版 p.47

³⁵圖版 p.46

³⁶圖版 p.46

³⁷圖版 p.47

³⁸圖版 p.47

³⁹圖版 p.48

⁴⁰圖版 p.59

⁴¹圖版 p.60

⁴²寫真版 p.59

- 1924 西域都督府北館厨牒⁴³
 平成三年（1991）十一月（有）
 1432 大通方廣經 中卷 一卷⁴⁴
 平成七年（1995）十一月（有）
 1605 大方等大集經陀羅尼 自在王菩薩品卷第一 一卷 p.62⁴⁵
 平成九年（1997）十一月（有）
 1605 大方等大集經陀羅尼 自在王菩薩品卷第一 一卷 p.62⁴⁶
 平成十二年（2000）十一月（有）
 1630 敦煌出土經斷簡 五種 一卷⁴⁷
 平成十三年（2001）十一月 九十周年記念（有）
 1501 唐人佛經卷斷卷 一卷⁴⁸
 平成十五年（2003）十一月（有）
 1795 重要文化財 歷代法寶記殘卷 一卷⁴⁹
 平成十六年（2004）十一月（有）
 1988 妙法蓮華經卷第二斷卷 一卷⁵⁰
 1991 大般若波羅蜜多經卷五百二十三 一卷⁵¹
 平成十九年（2007）十一月（有）
 992 勝天王般若波羅蜜經法界品第三 一卷⁵²
 993 佚名古寫經斷卷 一卷⁵³
 994 解百生怨家陀羅尼經 一卷⁵⁴
 998 大般若波羅蜜多經 卷第六十七 一卷⁵⁵
 999 八陽神呪經斷卷 一卷⁵⁶
 平成二十年（2008）十一月（有）
 1051 敦煌仏名經斷卷 一卷⁵⁷

(4) 中田勇次郎・平野顯照「中國古寫經紀年録」『大谷學報』第三十五卷第二號，1955，pp.52-78

(5) 王三慶「日本所見敦煌寫經目錄提要（一）」『敦煌學』第十五輯，1991，pp.87-113
 壹、唐招提寺藏敦煌寫經

⁴³ カラー寫真版 p.41

⁴⁴ 寫真版 p.414

⁴⁵ 寫真版 p.404

⁴⁶ 寫真版 p.404

⁴⁷ 圖版 p.438

⁴⁸ 圖版 p.403

⁴⁹ 石井積翠軒文庫舊藏。寫真版 p.473

⁵⁰ 濱田德海舊藏。寫真版 p.500

⁵¹ 寫真版 p.501

⁵² 寫真版 p.250

⁵³ 寫真版 p.250

⁵⁴ 寫真版 p.249

⁵⁵ 濱田德海舊藏。寫真版 p.252

⁵⁶ 李盛鐸舊藏。濱田德海舊藏。寫真版 p.255

⁵⁷ 寫真版 p.251

貳、大谷大學所藏敦煌寫經

- (6) 施萍婷「日本公私收藏敦煌遺書跋錄」
（一）『敦煌研究』1993年第2期，pp.74-91（三井文庫）
（二）『敦煌研究』1994年第3期，pp.90-107（京都藤井有隣館，唐招提寺，法隆寺）
（三）『敦煌研究』1995年第4期，pp.51-70（國會圖書館，大東急記念文庫，東京大學東洋文化研究所）
再録：施萍婷『敦煌習學集』（下）蘭州，甘肅民族出版社，2003
（一）pp.346-383；（二）pp.384-408；（三）pp.409-437
- (7) 陳國燦「東訪吐魯番文書紀要」
（一）『魏晉南北朝隋唐史資料』第十二輯，1993，pp.37-45
（龍谷大學，藤井有隣館）
（二）『魏晉南北朝隋唐史資料』第十三輯，1994，pp.32-43
（蒲昌府文書）
（三）『魏晉南北朝隋唐史資料』第十四輯，1996，pp.153-166
（書道博物館）

(ii) 圖録

- (1) 東京國立博物館監修『書道名品圖録』京都，便利堂，1954
一、東晉・李柏尺牘稿 龍谷大學藏
六五、西涼・十誦比丘戒本 濱田德海氏藏
六六、北涼・優婆塞戒卷第七 松本正子氏藏
六七、北魏・大般涅槃經卷第十六 鈴木信太郎氏藏
六八、北魏・華嚴經卷第四十七 大谷大學藏
六九、西魏・菩薩瓔珞本業經卷下 小川廣巳氏藏
七〇、隋・大通方廣經卷中 大谷大學藏
七一、唐・妙法蓮華經卷第二 濱田德海氏藏
七二、唐・太上業報因緣經卷第八 守屋義孝氏藏
- (2) 河出孝雄編『定本書道全集』東京，河出書房，1954
第三卷
卷頭折り込み寫眞「龍谷大學圖書館藏 李柏尺牘稿」⁵⁸
第四卷
167-169 老女人經（寫經）吐峪溝出土 書道博物館
170-171 道行般若經（寫經）吐峪溝出土 大谷探檢隊將來品
172-174 甘露元年寫・譬喻經（寫經） 書道博物館
第五卷
174 隋代書寫 摩訶般若波羅蜜經卷十 敦煌出土
175 大般涅槃經卷十五 敦煌出土 中村不折

⁵⁸この他、所藏機関が明記されない文書寫眞が「100-172 漢晉代古文書（西域出土）」として収録されている。

- 176 佛說觀音普賢經 敦煌出土 中村不折
 第六卷
 167-168 藥師瑠璃光如來本願功德經（敦煌出土寫經）書道博物館藏
 169 阿毗曇毗婆沙卷（敦煌出土寫經）書道博物館藏
 170-171 彌勒上生經（吐魯蕃出土寫經）書道博物館藏
 172 般若波羅蜜經（西域出土寫經）書道博物館藏
 173-174 法華經玄贊義訣（敦煌出土）書道博物館藏
 175-176 法華經玄贊（敦煌出土寫經）書道博物館藏

- (3) 『東洋美術展：東洋館開館記念』東京，東京國立博物館，1968
 1098 大通方廣經 卷中（京都・大谷大學）
 1099 太上業報因緣經 卷第八（京都國立博物館）
 1101 ウイグル文天文八陽神呪經（京都・龍谷大學圖書館）⁵⁹
- (4) 毎日出版社・「重要文化財」編纂委員會編『重要文化財』東京，毎日出版社
 「19 書跡・典籍・古文書Ⅱ 漢籍・洋書」1976
 原色圖版7 劉子殘卷（敦煌出土）一卷 東京國立博物館
 118 春秋左氏傳殘卷1卷 東京 書道博物館
 119 論語1卷 東京 書道博物館
 120 三國志吳志第十二殘卷1卷 東京 書道博物館
 121 三國志吳志第十二殘卷1卷 兵庫 上野淳一
 122 三國志吳志第二十殘卷1卷 東京 書道博物館
 123 劉子殘卷1卷 國（東京國立博物館）
 124 文選辨明論1卷 兵庫 上野淳一
 125 搜神記1卷 東京 書道博物館
 126 莊子天運篇第十四，知北遊篇第二十二 2卷 東京 書道博物館
 127 抱朴子內編卷第一殘卷1卷
 「21 書籍・典籍・古文書Ⅳ 佛典Ⅱ」1977
 187 法句譬喻經卷第三殘卷（敦煌出土）1卷 東京 書道博物館
 188 大光義品第十一殘闕1卷 國（京都國立博物館）
 189 法華經卷第六殘卷1卷 京都 小川廣巳
 190 菩薩藏經第一殘卷（吐魯蕃出土）1卷 東京 書道博物館
 191 大般涅槃經第十六殘卷（敦煌出土）1卷 東京 鈴木武代
 192 律序卷上殘卷（敦煌出土）1卷 京都 小川廣巳
 193 摩訶般若波羅蜜經卷第十四殘卷（敦煌出土）1卷 東京 書道博物館
 194 成實論第十二殘卷（敦煌出土）1卷 京都 小川廣巳
 195 菩薩瓔珞本業經卷下殘卷（敦煌出土）1卷 京都 小川廣巳
 196 神會語錄殘卷（敦煌出土）1卷 東京 濱田德昭
 197 絶觀論（敦煌出土）1卷 東京 濱田德昭
 198 歷代法寶記殘卷（敦煌出土）1卷 東京 濱田德昭
 199 附法傳殘卷（敦煌出土）1卷 奈良 法隆寺

⁵⁹この他、巻末の「東洋美術展目録」には「1100 般若心經疏」（京都・龍谷大學圖書館）が見られるが、圖版には収録されない。

200 太上業報因緣經（敦煌出土）1 卷 國（京都國立博物館）

(5) 「重要文化財」編纂委員會編『解說版 新指定重要文化財』東京，毎日出版社

「7 書跡・典籍・古文書 I」1981

搜神記 句道興撰 一卷

書道博物館 縦 30.4cm 全長 5.38m 唐時代

「8 書跡・典籍・古文書 II」1983

絶觀論 一卷

濱田德昭 縦 28.5cm 全長 4.09m 唐時代

(6) 圖書編集部編『國寶・重要文化財大全』7 書跡（上卷）毎日出版社，1998

敦煌本 pp.394-396

139 春秋左氏傳殘卷 一卷 東京 臺東區

140 論語 一卷 東京 臺東區

141 三國志吳志第十二殘卷 一卷 東京 臺東區

142 三國志吳志第十二殘卷 一卷 兵庫 上野淳一

143 三國志（吳志第二十殘卷）一卷 東京 臺東區

144 劉子（殘卷）一卷 國（東京國立博物館）

145 文選辨明論 一卷 兵庫 上野淳一

146 搜神記 一卷 東京 臺東區

147 莊子（天運篇第十四、知北遊篇第廿二） 二卷 東京 臺東區

148 抱朴子（内編卷第一殘卷）一卷 東京 臺東區

敦煌經 pp.710-715

586 法句譬喻經卷第三殘卷（敦煌出土）一卷 東京 臺東區

587 大光義品第十一殘闕 一卷 國（京都國立博物館）

588 法華經卷第六殘卷 一卷 京都 小川雅人

589 菩薩藏經第一殘卷（吐魯番出土）一卷 東京 臺東區

590 大般涅槃經第十六殘卷（敦煌出土）一卷 東京 鈴木武代

591 律序（卷第上殘卷 敦煌出土）一卷 京都 小川雅人

592 摩訶般若波羅密經卷第十四殘卷（敦煌出土）

593 成實論卷第十二殘卷（敦煌出土）一卷 京都 小川雅人

594 菩薩瓔珞本業經（敦煌出土）一卷 京都 小川雅人

595 神會語錄殘卷（敦煌出土）一卷 東京 濱田德昭

596 絶觀論（敦煌出土）一卷 東京 濱田德昭

597 歷代法寶記殘卷（敦煌出土）一卷 東京 濱田德昭

598 附法傳殘卷（敦煌出土）一卷 奈良 法隆寺

99 太上業報因緣經（敦煌出土）一卷 國（京都國立博物館）

(iii) その他

(1) 榮新江『海外敦煌吐魯番文獻知見録』南昌，江西人民出版社，1996

第六章 日本收藏品，pp.154-219

VIII. 日本（龍谷大學）

(i) 目録

- (1) 羅振玉「日本橘氏敦煌將來藏經目錄」『雪堂叢刻』乾十，上虞羅氏，1915，橘目一～二十三葉
- (2) 禿氏祐祥「龍谷大學圖書館所藏敦煌遺書略解說」『龍谷大學論叢』第267號，pp.125-128
- (3) 「龍谷大學圖書館所藏燉煌遺籍目錄」高楠順次郎編『昭和法寶總目錄』第一卷「燉煌本古逸經論章疏并古寫經目錄」所收，東京，大正一切經刊行會，1929，p.1062
再録：「日本龍谷大學圖書館所藏燉煌遺書目錄」商務印書館編『敦煌遺書總目索引』北京，商務印書館，1962，p.329
- (4) 龍谷大學圖書館編『龍谷大學圖書館善本目錄』京都，龍谷大學出版部，1936（有）
第二類 支那の部 第一項 六朝・隋唐時代
111-127 敦煌出土
128 庫車出土
插畫：p.49, 51, 53
- (5) 龍谷大學西域文化研究會編『大谷探檢隊將來 西域出土古文書目錄』
社會經濟關係 其一：1955
社會經濟關係 其二：1956
- (6) 『大谷探檢隊將來龍谷大學所藏 西域文化資料目錄』京都，龍谷大學圖書館，1956⁶⁰
第一部 敦煌出土佛典（1～12）pp.2-4
第二部 梵藏文及び西域古語の佛典並びに文書（13～23）pp.5-7
第三部 唐代社會經濟文書（24～31）pp.7-9
第四部 その他 pp.10-12
- (7) 「龍谷大學所藏敦煌古經現存目錄」西域文化研究會編『西域文化研究第一 敦煌佛教資料』京都，法藏館，1958，pp.229-243（有）⁶¹
- (8) 羽田明・山田信夫「大谷探檢隊將來ウイグル字資料目錄」西域文化研究會編『西域文化研究第四 中央アジア古代語文獻』京都，法藏館，1961，pp.171-206
- (9) *A List of Fragment of Brahmi Mss. Belonging to Count Ohtani*, 西域文化研究會編『西域文化研究第四 中央アジア古代語文獻』京都，法藏館，1961，p.93
- (10) *A Short List of Count Otani's Collection of Sanskrit Manuscripts*, 西域文化研究會編『西域文化研究第四 中央アジア古代語文獻』京都，法藏館，1961，p.94

⁶⁰p.1は参考出陳の目錄。大谷光瑞師附載寫眞（二葉）、中央アジア探檢隊寫眞帖（三冊）、二樂莊寫眞帖（一冊）、鏡如上人年譜（昭和二十九年）、大谷光瑞師の生涯（昭和三十一年）が列擧される。

⁶¹別に龍谷大學西域文化研究會編『龍谷大學所藏燉煌古經現存目錄』（全一冊）出版年不明があり、第一部古寫本（pp.1-21）、第二部寫眞・手抄本（pp.23-36：ペリオ本）を収録する。

- (11) *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Library of Ryukoku University*, 西域文化研究会編『西域文化研究第四 中央アジア古代語文獻』京都, 法藏館, 1961, pp.95-118
- (12) 井ノ口泰淳・白田淳三共編「龍谷大學圖書館所藏大谷探検隊將來 敦煌古寫經目録」『龍谷大學佛教學研究』第39・40號武邑教授小島教授定年記念, 1984, pp.188-208
中國語譯: [日] 井ノ口泰淳著、賀小平譯、施萍亭校「付録 龍谷大學圖書館所藏大谷探検隊將來: 敦煌古寫經目録」(「關於龍谷大學圖書館藏大谷探検隊帶來敦煌古寫經」(pp.58-66) 附載)『敦煌研究』1991年第4期, pp.62-66
- (13) 井ノ口泰淳「大谷探検隊將來敦煌古寫經について」『龍谷大學佛教文化研究所所報』第12號, 1989, pp.1-9
兩目録對照一覽⁶²
附録:「龍谷大學圖書館所藏大谷探検隊將來 敦煌古寫經目録」(井ノ口泰淳・白田淳三共編)⁶³
- (14) 『秋期特別展 宗教關係文書展——特に大谷探検隊將來品を中心に』龍谷大學圖書館, 1992⁶⁴ (有)
- (15) 上山大峻・小田義久・北村高・百濟康義・田中利生編集監修『龍谷大學藏 シルクロード古代への夢〈大谷探検隊資料展〉目録』京都, 丸善, 1994 (有)
1-35 [中央アジア言語資料] pp.5-18
33-41 [古寫經資料] pp.22-25
58 [ローラン出土資料] p.35
59-69 [世俗文書資料] pp.35-39
- (16) 『龍谷大學圖書館藏 貴重資料特別展——他館出陳物を中心として』龍谷大學圖書館, 1993⁶⁵
《特別展示》大谷探検隊將來資料
三十二 給田文書
三十三 繪入りウイグル文
三十四 天寶二年交河郡市估案斷片
- (17) 『秋期特別展 大谷探検隊の足蹟——取る壇出土文物を中心として』龍谷大學圖書館, 1993⁶⁶
8 比丘含注戒本・本草集註

⁶²『敦煌劫餘錄續編』と「大谷家出品目録」の文書番號對照表。

⁶³井ノ口・白田 1984, VIII.(i)(12) の附録からの改編再録。

⁶⁴平成4年11月16日(月)から11月21日(土)まで龍谷大學大宮圖書館展觀室にて展示された文書計79點の目録。一部には寫眞も附される。

⁶⁵平成5年7月5日(日)から7月10日(土)龍谷大學大宮圖書館展觀室にて展示された資料の目録。

⁶⁶平成5年11月4日(木)から11月10日(水)まで龍谷大學大宮圖書館展觀室にて展示された資料の目録。一部には寫眞も附される。

- 9 『金光明最勝王經』 卷第五
- 10 『妙法蓮華經』 卷第六
- 11 『無量壽觀經讚述』
- 13 李柏尺牘稿（重要文化財）
- 14 張懷寂告身
- 15 逃戸文書
- 16 北館文書
- 17 董文徹牒文
- 18 退田文書
- 19 缺田文書
- 20 給田文書

(ii) 圖録

- (1) 羅振玉『漢晉書影』上虞羅氏景印本，1918
- (2) 『墨美』第48號，1955
李柏尺牘 p.46
- (3) 下中邦彦『書道全集』第3卷，東京，平凡社，1959
23-27 樓蘭出土李柏文書（一）（二）（三）龍谷大學圖書館⁶⁷
- (4) 『大東洋美術展』東京，讀賣新聞社，1977
 - 72 法華經如來神力品斷片 一紙
 - 73 悉達太子修道因縁 一卷
 - 74 本草集註第一絞録 一卷
 - 75 の A 西域古文書・給田文書斷片
 - 75 の B 西域古文書・董文徹牒狀斷片
 - 75 の C 西域古文書・請紙文書
- (5) 龍谷大學佛教文化研究所編『西域出土佛典の研究：『西域考古圖譜』の漢文佛典』（全二冊：研究冊・圖版冊）京都，法藏館，1980
- (6) 『龍谷大學圖書館大谷探檢隊將來 西域文化資料展』京都，龍谷大學，1983
- (7) 桑原武夫監修『京都と絹の道：大谷探檢隊八十年記念』京都，（財）京都市社會教育振興財團，1983
 - 1-12 妙法蓮華經如來神力品斷片
 - 1-14 妙法蓮華經卷第六
 - 1-15 無量壽經卷上
 - 1-19 無量壽觀經讚述
 - 1-21 四分律册繁補闕行事鈔卷上
 - 1-22 ホータン語佛典斷片（表）（裏）
 - 1-23 ウイグル文「天地八陽神呪經」

⁶⁷別に附録として原寸大寫眞が附されている。

- 1-26 チベット文「無量壽宗要經」
- 1-33 宿泊所文書 (A) (B)
- 1-34 用紙請求文書 (A) (B)
- 1-35 逃戸文書 (表) (裏)
- 1-36 給田文書
- 1-37 缺田文書
- 1-38 退田文書
- 1-40 トカラ語文書

- (8) 井ノ口泰淳編『大谷探検隊將來西域文化資料選目録』⁶⁸京都，龍谷大學，1985；
1989；龍谷大學創立 350 周年記念版，京都，龍谷大學圖書館
敦煌古寫經 pp.24-36，[10] - [22]，13 點
トルファン・クチャ古寫經 p.37-42，[29] - [61]，33 點
漢文古文書 pp.70-82，[62] - [74]，13 點
- (9) 井ノ口泰淳責任編集『龍谷大學圖書館藏大谷探検隊蒐集中央アジア出土佛典
資料選目録』⁶⁹京都，龍谷大學圖書館，1988
- (10) 奈良縣立橿原考古學研究所附屬博物館編『絲綢の道と探検の記録』橿原，奈
良縣立橿原考古學研究所附屬博物館，1991
41・42 ミイラ履物
43 紙の天蓋様
44 アンペラ文書群
56 法華經如來神力品斷片
57 無量壽歡經續述
- (11) 石川縣立歴史博物館編『シルクロードと佛教文化』金澤，石川縣立歴史博物
館，1991
15-27 敦煌古寫經 pp.19-25
28-67 トルファン・クチャ出土古寫經類（うち 35 は東京國立博物館藏品）
pp.26-51
68-80 漢文古文書類（うち 80 は東京國立博物館藏品）pp.52-63
- (12) 龍谷大學 350 周年記念學術企畫出版編集委員會編『佛教東漸：祇園精舎から
飛鳥まで』京都，龍谷大學，1991
口繪 11 李柏文書・その二
圖 43-66⁷⁰，pp.204-217
- (13) 蘆屋市立美術博物館編『二樂莊と大谷探検隊：モダニズム再考 I』蘆屋，蘆
屋市立美術博物館，1999 ⁷¹
圖 23 『妙法蓮華經』如來神力品

⁶⁸タイトルは目録であるが、多数の寫本寫眞が収録される圖版である。

⁶⁹タイトルは目録であるが、寫本のモノクロ寫眞が大半を占める圖版である。

⁷⁰この他にも記念公演の記録部分の挿繪として、文書寫眞が収録されている。

⁷¹圖版はいずれも非常に小さい。

圖 24 『無量壽經』 卷上

圖 25 菩薩懺悔文

圖 26 『大般泥洹經』 卷第四

- (13a) 蘆屋市立美術博物館編『二樂莊と大谷探検隊：モダニズム再考 II』蘆屋，蘆屋市立美術博物館，2003
圖 313 「青龍輪郭追求の一段階における大谷文書の接合提示」龍谷大學學術情報センター蔵 p.117
- (14) 龍谷大學圖書館編『龍谷大學圖書館特別展 シルクロード・中央アジアを巡った探検家たち——大谷ミッションを中心として』京都，龍谷大學圖書館，2000⁷²
7 印沙佛
8 連珠花文紙畫
15-18 敦煌古寫經
20-25 古文書
26-30 西域胡語文獻
- (15) 東映株式會社編集『シルクロード 西域文物展圖録』福岡，東映株式會社，2001
敦煌古寫經 pp.71-78
トルファン・クチャ出土古寫經 pp.79-81
西域胡語寫經・古文書類 pp.83-98
漢文古文書 pp.99-107
- (16) 大阪府立近つ飛鳥博物館編『西域への道：シルクロードと大谷探検隊』大阪，大阪府立近つ飛鳥博物館，2002⁷³
展示番號 67-75，pp.43-51
展示番號 80-85，pp.57-85
- (17) 龍谷大學情報センター大宮圖書館編『佛の來た道 2003「シルクロードの文化と現代科學」：書と表現の跡』京都，龍谷大學學術情報センター，2003
- (18) 東京國立博物館・朝日新聞社編『書の至寶 日本と中國』東京，東京國立博物館・朝日新聞社，2006
25 李柏尺牘稿
- (19) 九州國立博物館編『本願寺展：親鸞と佛教傳來の道』福岡，西日本新聞社，2007
第四章：大谷探検隊と佛教傳來の道
79 李柏尺牘二通
91 戸籍文書一卷⁷⁴
99 印沙佛一幅

⁷²一部文書の寫眞は掲載されていない。

⁷³平成 14 年度秋季企画展の圖録

⁷⁴東京國立博物館蔵。この一點を除く、他の寫本はすべて龍谷大學所蔵のものである。

- 100 妙法蓮華經 如來神力本一卷
- 101 無量壽經卷上 一卷
- 102 金剛明最勝王經卷第五 一卷
- 103 サンスクリット白傘蓋陀羅尼經 二枚
- 104 チベット字サンスクリット法身偈 二枚
- 105 西夏文六祖壇經 一枚
- 106 ウイグル文天地八陽呪經 一卷
- 107 繪入ウイグル文ズダーナ本生話 二片
- 108 ウイグル文大乘無量壽經 一枚
- 109 ソグド文法王經 三枚
- 110 ホータン文ザンバスタの書 一枚
- 111 古トルコ語マニ經文書 一枚

- (20) 入澤崇・三谷眞澄・橘堂晃一監修『龍谷大學所藏西域文化資料展示品圖録』青森，旅順博物館展實行委員會（東奥日報社、青森縣、青森市、NHK 青森放送局、龍谷大學），2007⁷⁵
- 3 大谷文書 No.7004
 - 4 大谷文書 No.2977
 - 5 大谷文書 No.2387
 - 6 大谷文書 No.2988
 - 7 大谷文書 No.2391

(iii) 釋録

- (1) 橘瑞超『二樂叢書』（全4冊）私家版，1913-1914（有）
- (2) 熊谷宣夫「橘氏將來吐魯番出土紀年文書」『美術研究』第213號，1960，pp.171-185（二三-三七）⁷⁶
- (3) 小田義久責任編集『大谷文書集成』（既刊3卷）京都，法藏館，1984-2003+
- (4) 武内紹人「大谷探檢隊將來チベット語世俗文書」（共同研究「龍谷大學藏チベット語文獻の研究（iii）：大谷探檢隊蒐集チベット語文書の研究（1）」の一部）『龍谷大學佛教文化研究所紀要』26，1987，pp.(39)-(51)（有）
- (5) 上山大峻「大谷探檢隊將來チベット語佛教文獻」（共同研究「龍谷大學藏チベット語文獻の研究（iv）：大谷探檢隊蒐集チベット語文書の研究（2）」の一部）『龍谷大學佛教文化研究所紀要』28，1990，pp.(20)-(30)（有）
- (6) 王素編著『唐寫本論語鄭氏注及其研究』北京，文物出版社，1991（英佛日中）（有）
- (7) 上山大峻『本草集注序録・比丘含注戒本』京都，法藏館，1997

⁷⁵青森縣立美術館で開催された「旅順博物館展 西域佛教文化の精華」の展覧會圖録。

⁷⁶對象とされる文書は紙背文書を除き、すべて龍谷大學に所藏され、『西域文化研究第三 敦煌吐魯番社會經濟資料 下』に収録されるもの。

- (8) 百濟康義・ヴェルナー＝ズンダーマン・吉田豊編『イラン語断片集成：大谷探検隊収集・龍谷大學所藏中央アジア出土イラン語資料』（圖版編・解説編；全二冊）京都，法藏館，1997
- (9) 小田義久「西域出土の寫經断片について——『大谷文書集成・參』を中心に」『龍谷大學佛教文化研究所紀要』41，2002，pp.1-41
- (10) 小田義久「大谷探検隊將來『流沙殘闕』について」『佛教文化研究所紀要』第四十四集，2007，pp.111-270（有）⁷⁷

(iv) 索引

- (1) 中田篤郎編『「大谷文書集成」壹 釋文索引』京都，龍谷大學佛教文化研究所，1985⁷⁸
- (2) 中田篤郎編『「大谷文書集成」貳 釋文索引』京都，龍谷大學，1991

(v) その他⁷⁹

- (1) 小田義久「龍谷大學所藏大谷探検隊將來西域出土古文書（大谷文書）について」『龍谷大學論集』第382號，1966，pp.27-42
- (2) 百濟康義「觀無量壽經——ウイグル譯断片修訂」『佛教學研究』第35號，1979⁸⁰
- (3) 小田壽典「龍谷大學圖書館藏ウイグル文八陽經の断片拾遺」護雅夫編『内陸アジア・西アジアの社會と文化』東京，山川出版社，1983，pp.161-184
- (4) 小田壽典「ウイグル文八陽經「大谷氏所藏断片」追考」『豊橋短期大學研究紀要』第1號，1984，pp.91-100（有）
- (5) 吉田豊「大谷探検隊將來中世イラン語文書簡見」『オリエント』第28號，第2號，1985，pp.50-65（有）
- (6) 小田壽典「龍谷大學藏ウイグル文八陽經の版本断片」『豊橋短期大學研究紀要』第4號，1987，pp.25-38（有）
- (7) 大津透・榎本淳一「大谷探検隊將來アンペラ文書群の復原——儀鳳三年度支奏抄・四年金部旨府」『東洋史苑』第28號，1987，pp.47-78
- (8) 小田義久（于仲宸譯）「談龍谷大學圖書館所藏大谷文書」『敦煌吐魯番文獻研究論集』第5輯，1990，pp.619-646

⁷⁷文書寫真と釋文を収録（pp.126-270）

⁷⁸刊行年、内容ともに同じものが二種類存在する。編者が目睹しえたものは手書きの油印版が青色の表紙、タイプ打ちのものが黄色の表紙であった。

⁷⁹大谷文書に関する研究文獻は「大谷文書研究文獻目録」（小田義久『大谷文書の研究』京都，法藏館，1996，pp.363-412）を参照。

⁸⁰『二樂叢書』第一號の寫真。

(9) 小田義久『大谷文書の研究』京都，法藏館，1996

(vi) 報告書

(1) 『西域考古圖譜』（上下二巻）大日本國華社，1915⁸¹

IX. 日本（東京國立博物館）

(i) 圖録

(1) 『東京國立博物館圖版目録・大谷探検隊將來品篇』東京，東京國立博物館，1971
2-3、2-4 樹下人物圖紙背 戸籍帖・部分

(2) 佐川美術館編『絲綢路の至寶』滋賀，佐川美術館，2002
「西本願寺 佛教傳播の道 踏査100年展」⁸²

26 裏貼文書 pp.78-79

トルファン アスターナ 開元4年（714）紙本墨書 東京國立博物館藏⁸³

X. 日本（京都國立博物館）

(i) 目録

(1) 『佛教徵古館列品目録（佛像・佛具・雜部附寫經疏・刊經疏）』（佛教徵古館紀要第壹冊）京都，佛教徵古館，1932⁸⁴

一 敦煌出土六朝寫本大般涅槃經卷第八 一卷（圖六四）⁸⁵

二 敦煌出土六朝時代寫摩訶僧祇比丘尼戒本 一卷（圖六五）

三 敦煌出土本武后時代寫論部斷片 三紙（圖六八）

六 敦煌出土本唐上元二年寫大般若經卷一百十一 一卷（圖七〇）

八 敦煌出土唐寫本維摩經卷中 一卷（圖六七）

一〇 敦煌出土唐寫本妙法蓮華經卷第二 一卷（圖七一）

一一 敦煌出土唐寫本 金剛經 一卷（圖七二）

一二 敦煌出土五代寫本大乘無量壽宗要經 一卷（圖七三）

一三 敦煌出土本西藏文前同經 一卷（圖七四）

一五 敦煌出土押印經紙 一卷（圖七五）

再録：『佛教關係古寫古版本目録』（佛教徵古館紀要第貳冊）京都，佛教徵古館，1932，pp.1-3

(2) 『宸翰古經目録：守屋コレクション』京都，京都國立博物館，1954

(3) 赤尾榮慶「京都國立博物館藏大谷探検隊帶來寫本紹介『轉型期的敦煌學』上海，上海古籍出版社，2007，pp.33-40

⁸¹東洋文庫デジタル・シルクロード・プロジェクト (<http://dsr.nii.ac.jp/>) で閲覧可能。

⁸²2002年4月16日-7月14日に開催された展覧會のカタログ。同時開催された「旅順博物館 佛教藝術品展」と二冊一組になっている。

⁸³この他、杉村棟「大谷探検隊収集の文物」（pp.13-19）の挿繪として、(p.14) ホータン語「ザンバスタの書」（表）；(p.15) 李柏尺牘稿（重要文化財）；(p.16) 本草集註；(p.17) 西夏文不明論典；(p.18) 繪入りウイグル文「ズダーナ本生話」、印沙佛（いずれもモノクロ寫眞）が収録される。

⁸⁴松本文三郎舊藏品は現在京都國立博物館に收藏されていることからここに挙げることにした。

⁸⁵（ ）内は『東山艸堂佛教徵古録』の圖版番號。

(ii) 圖録

- (1) 松本文三郎『東山艸堂佛教徵古録』京都，文星堂寫眞製作所，1929
 - 六四 敦煌出土六朝寫本大般涅槃經卷第八 一卷
 - 六五 敦煌出土六朝時代寫摩訶僧祇比丘尼戒本 一卷
 - 六七 敦煌出土唐寫本維摩經卷中 一卷
 - 六八 敦煌出土本武后時代寫論部斷片 三紙
 - 七〇 敦煌出土本唐上元二年寫大般若經卷一百十一 一卷
 - 七一 敦煌出土唐寫本妙法蓮華經卷第二 一卷
 - 七二 敦煌出土唐寫本 金剛經 一卷
 - 七三 敦煌出土五代寫本大乘無量壽宗要經 一卷
 - 七四 敦煌出土本西藏文前同經 一卷
 - 七五 敦煌出土押印經紙 一卷
- (2) 京都國立博物館編『守屋孝藏氏蒐集古經圖録』京都，國立博物館，1964
- (3) 京都國立博物館編『京都國立博物館藏品圖版目録 中國・朝鮮編』京都，京都國立博物館，1983⁸⁶
- (4) 京都國立博物館編集『古寫經：聖なる文字の世界』2004
 - 5 摩訶般若波羅密優波提舍般若波羅密品第二十七（大谷探檢隊將來）一卷 京都國立博物館
 - 6 法華經・大智度論斷簡（大谷探檢隊將來）一卷 京都國立博物館
 - 9 大品經卷第二十八（大谷探檢隊將來）一卷 京都國立博物館

XI. 日本（書道博物館）

(i) 目録

- (1) 「中村不折蒐集禹域出土墨寶目録」高楠順次郎編『昭和法寶總目録』第一卷「燉煌本古逸經論章疏并古寫經總目録」，東京，大正一切經刊行會，1929，pp.1062-1065
再録：「日本人中村不折所藏燉煌遺書目録」商務印書館編『敦煌遺書總目索引』北京，商務印書館，1962，pp.330-333
- (2) 中村不折「西域出土の寫經について」『書苑』（三省堂）第六卷第九號：西域出土寫經號，1942，pp.2-13（有）
- (2a) 中村不折「再び西域出土の寫經について」『書苑』（三省堂）第七卷第二號：西域出土寫經號第二集，1943，pp.2-9（有）
- (3) 財團法人書道博物館「經卷文書類目録——中國及び本邦 解説付」磯部彰編『臺東區立書道博物館所藏 中村不折舊藏禹域墨書集成・卷下』文部科學省科學研究費特定領域研究〈東アジア出版文化の研究〉總括班，2005，pp.339-354（中國の部）⁸⁷

⁸⁶守屋コレクションより數點の寫本寫眞を収録する。

⁸⁷西域文化研究會複製『書道博物館所藏 經卷目録 附解説』とほぼ同じである。

- (4) 鍋島稻子「不折舊藏寫經類コレクションについて」磯部彰編『臺東區立書道博物館所藏 中村不折舊藏禹域墨書集成・卷下』文部科學省科學研究費特定領域研究〈東アジア出版文化の研究〉總括班, 2005
「王樹柑舊藏品リスト (大正十一年購入分)」 pp.358-360
「許際唐舊藏品リスト」 pp.360-361
「梁素文舊藏品」 p.361

(ii) 圖録

- (1) 『書苑』(法書會)
第三卷 (1914)
第八號 敦煌發掘唐人書寫草書法華經玄贊第四卷 (原寸、第一回)
東京 中村不折君藏
敦煌發掘唐人書寫草書法華經玄贊第七卷 (原寸、第一回)
東京 日野勉君藏
敦煌發掘唐人書寫草書法華經疏第八卷 (原寸、第一回)
東京 中村不折君藏
敦煌發掘唐人書寫法華經玄贊義決 (原寸、第一回)
東京 中村不折君藏
第九號 敦煌發掘唐人書寫法華經玄贊第四卷 (第二回)
東京 中村不折君藏
第七卷 (1916) 東京 中村不折君藏「龍沙開寶」
第一號 晉 摩訶般若波羅密經 (原寸)
齊 佛說勸普賢經 (原寸)
第二號 北魏 大般涅槃經十五 (原寸)
第三號 北魏 護身命經 (原寸)
第四號 西魏 妙法蓮華經卷第四 (原寸)
第五號 唐 法華經普門品 (原寸)
第六號 (不明)
- (2) 金祖同『流沙遺珍』1940
- (3) 『書苑』(三省堂) 第六卷第九號: 西域出土寫經號, 1942, 寫經 (一) ~ 寫經 (六二) 頁⁸⁸
- (3a) 『書苑』(三省堂) 第七卷第二號: 西域出土寫經號第二集, 1943, 寫經 (二) (一) ~ 寫經 (二) (五六) 頁⁸⁹
- (4) 大阪市立美術館編『唐鈔本』京都, 同朋舎出版, 1981
10 論語 p.16
33 南華真經卷第七 p.116
- (5) 磯部彰編集『臺東區立書道博物館藏 中村不折舊藏禹域墨書集成』(全3卷) 東京, 科學研究費成果報告書, 2005

⁸⁸28 點の文書のオフセット版を収録する。

⁸⁹32 點の文書のオフセット版を収録する。

(iii) 釋録

- (1) 金谷治『唐抄本鄭氏注論語集成』東京，平凡社，1978（英佛日中）（有）
- (2) 姚季農『兩種古卷-吳書寫本與宋紹熙本三國志校勘記』臺北，古籍史料出版社，1973（有）⁹⁰

(iv) その他

- (1) 庄垣内正弘「中村不折氏舊藏ウイグル語文書斷片の研究」『東洋學報』第61巻第1・2號，1979，pp. 254-226，圖4p.（有）
- (2) Masahiro Shōgaito, Ein Uigurisches Fragment eines Beichttextes, *Scholia: Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde: Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1981, pp.163-169, 圖1p.（有）
- (3) 榮新江「日本書道博物館藏吐魯番文獻紀略」『文獻』1996年第2期，pp.149-158

XII. 日本（有隣館）

(i) 目録

- (1) 饒宗頤「京都藤井有隣館藏敦煌殘卷紀略」『金匱論古綜合彙』第一期，1957
再録：饒宗頤「京都藤井氏有隣館藏敦煌殘卷紀略」『選堂集林・史林』下，香港，中華書局，1982，pp.1001-1002

(ii) 圖録

- (1) 『墨美』
第60號，1956，pp.13-32 長行馬文書⁹¹
第62號，1957，pp.13-32 敦煌發見の勸善文⁹²
- (2) 『有隣館名品展圖冊』大阪，日本書藝院，1992
附録：『西域出土文書』（オールカラー寫眞36枚）⁹³
- (3) 藤井有隣館學藝部編集『有隣館精華』京都，藤井齊成會，1975
43 華嚴經卷第三十七
53, 54, 55 西域出土文書
改訂版：1985
39, 40, 41 西域出土文書（1975年版53, 54, 55に同じ）
42 華嚴經卷第三十七（1975年版43に同じ）
再改訂版：1992
43 華嚴經卷第三十七（1975年版43に同じ）
45 西域出土文書（1975年版53, 54, 55に同じ）

⁹⁰中村不折舊藏（「吳書」卷五十七）、武居綾藏舊藏（「吳書」卷五十七）、新疆維吾爾自治區博物館藏（「吳書」卷四十七）の寫本寫眞を収録する。

⁹¹pp.2-13に藤枝晃「長行馬」を収録する。

⁹²pp.9-12に入矢義高「敦煌發見の勸善文」を収録する。

⁹³「有隣館名品展」で展観された西域出土文書3點を別刷したもの。

(iii) その他

- (1) 藤枝晃「長行馬」文書『東洋史研究』通卷第十號第三號, 1948, pp.73-77 (pp.213-217) + p.72 (p.212)
- (2) 百濟康義「ウイグル譯『阿毘達磨具舍論』初探——藤井有隣館斷片」『龍谷大學論集』第425號, 1984, pp.65-90

XIII. 日本 (三井文庫)

(i) 目録

- (1) 赤尾榮慶「三井文庫所藏敦煌寫經目録」『敦煌寫本の書誌に関する調査研究：三井文庫所藏本を中心として』京都, 平成12・13・14年度科學研究費補助金基盤研究(C)(1)研究課題番號12610068, 2003, pp.22-28(有)⁹⁴
- (2) 「2004年新春展展示目録 シルクロードの至寶 敦煌寫經」東京, 三井文庫別館, 2003⁹⁵

(ii) 圖録

- (1) 史學會『第三十六回史學會大會三井家主催展覽會圖録』東京, 史學會, 1935⁹⁶圖版九 目録第七「正法華」方等經(敦煌出土)一卷
目録第八 華嚴經卷第四十六 北魏延昌二年寫 一卷
圖版一〇 目録第一〇 大般涅槃經卷第三十一 北周保定元年寫 一卷
目録第一二 妙法蓮華經卷第七 唐上元三年寫 一卷
- (2) 三井文庫編『敦煌寫經：北三井家』東京, 三井文庫, 2004
- (3) 三井文庫三井記念美術館編『三井記念美術館所藏 精選敦煌寫經(原本原寸大圖版収録)』東京, 三井文庫三井記念美術館, 2006⁹⁷

XIV. 日本 (大谷大學圖書館)

(i) 目録

⁹⁴pp.1-16に圖版(財團法人三井文庫所藏)。

⁹⁵2004年1月17日(土)~2月22日(日)三井文庫にて開催された展覽會の目録。三井文庫所藏敦煌寫經112卷のうち34點の優品を選擇展示。

⁹⁶昭和十年五月十二日 筭町集會所に於て開催された展覽會の圖録。卷頭に「第三十六回史學會大會三井家主催展覽會目録」を附載。

- 七 正法華方等經 傳晉人寫經(敦煌出土)一卷
- 八 華嚴經 卷第四十六 北魏延昌二年寫(同)一卷
- 九 解戒場羯磨文 西魏大統十四寫(同)一卷
- 一〇 大般涅槃經 卷第三十一 北周保定元年寫(同)一卷
- 一一 大般涅槃經 卷第十一 隋大業四年寫(同)一卷
- 一二 妙法蓮華經 卷第七 唐上元三年寫(同)一卷
- 一三 大般涅槃經 卷第七 唐景龍二年寫(同)一卷
- 一四 佛說佛名經 第十五 後梁貞明六年寫(同)一卷

⁹⁷XIII(ii)(2)『敦煌寫經：北三井家』収録の34點から11點を掲載。

- (1) 「大谷大學圖書館所藏燉煌遺書目錄」高楠順次郎編『昭和法寶總目錄』第一卷「燉煌本古逸經論章疏并古寫經目錄」，東京，大正一切經刊行會，1929，pp.1061-1062
再録：「日本大谷大學圖書館所藏燉煌遺書目錄」商務印書館編『敦煌遺書總目索引』北京，商務印書館，1962，p.329
- (2) 「大谷大學圖書館藏禿藏文庫（大谷瑩誠舊藏本）目錄」『大谷學報』第二十九卷第三・四合集號，1950，（附録），pp.1-33
敦煌本大無量壽經卷上 p.3
敦煌出土十誦比丘尼波羅提木叉戒本 p.3
敦煌本阿毗曇經卷第廿六 p.3

(ii) 圖録

- (1) 『大疑神瑞寫無量壽經』京都，大谷大學，1960
- (2) 大谷大學圖書館編『大谷大學圖書館善本聚英』京都，大谷大學圖書館，1961
一〇 敦煌出土古寫經⁹⁸ pp.36-40
無量壽經 上卷（神瑞寫經）
大方廣佛華嚴經卷四十七
大智度論卷九十五（首闕）
維摩詰說經卷四
- (3) 『墨美』第120號，1962
大谷大學所藏北魏敦煌寫本『華嚴經』卷第四十七
部分圖 pp.2-17
原寸大全卷⁹⁹ pp.22-40
- (4) 野上俊靜『敦煌古寫經：大谷大學所藏』京都，大谷大學東洋學研究室
乾：1965
坤¹⁰⁰：1972
- (5) 大谷大學圖書館編『大谷大學圖書館所藏 貴重書善本圖録——佛書篇』京都，大谷大學，1998
1 大方廣佛華嚴經卷第四十七 p.12

(iii) その他

- (1) 高柳恆榮「燉煌發掘寫經の研究」『佛教研究（大谷大學佛教研究會）』第六卷第二號，pp.254-287
- (2) 高柳恆榮「燉煌發掘寫經の研究補遺」『佛教研究（大谷大學佛教研究會）』第七卷第壹・貳合併號，pp.276-281

⁹⁸pp.40-41 に「敦煌文書目錄」を附載。

⁹⁹pp.18-21 に藤枝晃「大谷大學所藏『華嚴經』卷第四十七解題」を収録する。

¹⁰⁰表紙タイトルでは「續」とされるが、奥付に従った。

(3) 西本龍山『燉煌出土 十誦比丘尼戒本解説』京都，十誦戒本刊行會，1929

XV. 日本（天理圖書館）

(i) 目録

- (1) 榮新江「日本天理圖書館藏敦煌文獻考察紀略」『敦煌研究』1995年第4期，pp.127-132
- (2) 天理圖書館編『天理圖書館稀書目録 和漢書之部第三』奈良，天理圖書館出版部，1960
 - 五五〇 敦煌遺片 八枚
 - 五九四 西夏文經斷簡 一册
 - 六二八 大方等大集經賢護菩薩所問經卷第二 寫 一軸
 - 六三二 般若波羅蜜多心經注 寫 一軸
 - 六三七 佛說天皇梵摩經卷第七 寫 一軸
 - 六四〇 法門名義集殘經 寫 一軸
 - 六五九 維摩詰經卷下 寫 一軸¹⁰¹
 - 一〇五〇 西夏回鶻文書斷簡 寫 十八枚
 - 一〇五一 石室遺珠 寫 一帖
 - 一二六一 景龍三年張君義告身 寫 一軸¹⁰²

(ii) 圖録

- (1) 天理圖書館編『善本寫眞集』奈良，天理大學出版部
 - 五『開館廿五周年記念 稀覯本集』1955
 - 二五 敦煌遺片
 - 二五『古寫經』1965
 - 二 大智度論
 - 三 維摩詰經
 - 四 般若波羅蜜多心經注
 - 五 大方等大集月藏經
 - 三一『古册殘葉』1968
 - 四 論語集解
- (2) 『天理ギャラリー開館十周年記念展（第三十二回）：古典百種』東京，天理ギャラリー，1972
 - 出品目録¹⁰³
 - 3 般若波羅蜜多心經注 敦煌經 唐時代寫
 - 46 論語集解斷簡 敦煌出土 唐時代寫
- (3) 天理大學附屬天理圖書館編『天理ギャラリー開館二十周年記念展（第六十一回）：中國之古典』東京，天理ギャラリー，1982

¹⁰¹p.10 に寫本寫眞。

¹⁰²p.10 に寫本寫眞。この寫本は敦煌研究院に現藏される。

¹⁰³圖録卷末に附載。40、46ともに圖版は収録されていない。

- 59 敦煌遺片
- 60 石室遺珠
- 61 景龍三年張君義公驗¹⁰⁴

- (4) 天理大學附屬天理圖書館編『天理ギャラリー第 89 回展：近收善本・新指定書を中心に』東京，天理ギャラリー，1991
 - 37 四鎮經略使公驗 敦煌文書 1 卷
- (5) 大阪市立美術館・讀賣テレビ・讀賣新聞大阪本社・天理大學附屬天理圖書館・天理大學附屬天理參考館・天理教道友社編集部企畫編集『天理祕藏名品展』天理，天理教道友社，1992
 - 103 般若波羅蜜多心經注 敦煌出土經
 - 104 四鎮經略使公驗 敦煌文書
 - 134 敦煌遺片
- (6) 天理大學附屬天理圖書館編『天理ギャラリー第 100 回記念特別展：善本五十選（天理圖書館所藏品）北京の看板（天理參考館所藏品）』東京，天理ギャラリー，1995
 - 25 敦煌遺片

(iii) その他

- (1) 西田龍雄「天理圖書館所藏西夏語文書について」
 - (I) 『ビブリア』第 9 號，1957，pp.11-17
 - (II) 『ビブリア』第 11 號，1958，pp.13-20
- (2) 大庭脩「敦煌發見の張君義文書について」『ビブリア』第 20 號，1961，pp.2-13，圖版 I（有）¹⁰⁵
再録：『唐告身と日本古代の位階制』伊勢，皇學館，2003，pp.229-249
- (3) 内藤みどり「「張君義文書」と唐・突騎施婆葛の關係」小田義久博士還暦記念事業會編『小田義久博士還暦記念東洋史論集』京都，龍谷大學東洋史研究會，1995，pp.181-208
- (4) 藤枝晃・上山大峻「チベット譯『無量壽宗要經』の敦煌寫本」『ビブリア』23 號，1962，pp. 345-356
- (5) 西田龍雄 「天理圖書館藏西夏文『無量壽宗要經』について」『ビブリア』23 號，1962，pp.357-366

¹⁰⁴寫本寫眞が収録されるのは 59 のみで、60、61 は卷末の出陳目録に挙げられる。

¹⁰⁵ここで扱われる四件の文書のうち最後に挙げられるもの（寫眞を京都大學人文科學研究室考古學研究室が所藏しているとされるもの）は、現在敦煌研究院に所藏されている。そのカラー寫眞は、敦煌研究院編『敦煌』甘肅人民出版社・江蘇美術出版社，1990，pp.250-251，圖版二七一張君義告身に見ることが出来る。詳しくは圖版解説および VII. (iii) (1) 『海外敦煌吐魯番文獻知見録』第六章第八節（pp.208-210）、XV.(iii) (8) 「日本天理圖書館藏敦煌文獻考察紀略」（pp.131-132）、「附 關於《敦煌遺書目録》的說明」（敦煌文物研究所資料室「敦煌文物研究所藏敦煌遺書目録」附載；文物編輯委員會編『文物資料叢刊』第 1 集，文物出版社，1977，pp.66-67）を参照。

- (6) 百濟康義「天理圖書館藏ウイグル語文獻」『ビブリア』第86號, 1986, pp.180-127, 圖版1-4 (有)
- (7) 王三慶「日本天理大學天理圖書館典藏之敦煌寫卷」『第二屆敦煌學國際研討會論文集』臺北, 漢學研究中心, 1991, pp.88-89
- (8) 榮新江「日本天理圖書館藏敦煌文獻考察紀略」『敦煌研究』1995年第4期, pp.127-132

XVI. 日本 (散録) ¹⁰⁶

【靜嘉堂文庫】

- (1) 榮新江「靜嘉堂文庫藏吐魯番資料簡介」北京圖書館敦煌吐魯番學資料中心・臺北《南海》雜誌社合編『敦煌吐魯番學研究論集』北京, 書目文獻出版社, 1996, pp.176-188 (目)

【寧樂美術館】

- (1) 仁井田陞「吐魯番出土の唐代の公牘(蒲昌府文書等)」『書苑』(三省堂)第一卷第六號, 1937, pp.4-11 (他)
- (2) 日比野丈夫「唐代蒲昌府文書の研究」『東方學報』第三十三冊, 1958, pp.267-314 (有) (他)
- (3) 日比野丈夫「新獲の唐代蒲昌府文書について」¹⁰⁷『東方學報』第四十五冊, 1973, pp.363-376 (他)
- (4) 陳國燦・劉永增編『日本寧樂美術館藏吐魯番文書』北京, 文物出版社, 1997 (圖)

【唐招提寺】

- (1) 『唐招提寺總合調査目録：御影堂藏古經古文書之部(森本長老寄進分)』奈良, 奈良國立文化財研究所, 1968 ¹⁰⁸ (目)
燉煌之部 pp.61-65
- (2) 『唐招提寺古經選』東京, 中央公論美術出版, 1975 (圖)
圖版：p.3 (卷頭カラー寫眞), pp.111-122, 1-15
解題：pp.99-106

【九州大學文學部】

¹⁰⁶所藏機關ごとに項目を立て、書誌情報の末尾に目録：(目)、圖録：(圖)、釋録：(釋)、その他：(他)の別を示した。

¹⁰⁷ここに「新獲」とされる文書は寧樂美術館ではなく日本國內の他の所藏機關に所藏されている。一連のものなので便宜上ここに挙げておく。

¹⁰⁸昭和29年、昭和35年に續く一連の調査目録の三冊目。収録される15點の寫本はXVI.【唐招提寺】(1)『唐招提寺古經選』のものとは一致する。

- (1) 馬德「九州大學文學部藏敦煌文書《新大德造窟檐計料》探微」『敦煌研究』1993年
年第3期, pp.59-63 (他)
日本語譯: 馬德(坂上康俊譯)「九州大學文學部藏敦煌文書「新大德造窟檐
計料》探微」『史淵』第131輯, 1994, pp.1-22
- (2) 馮繼仁「日本九州大學藏敦煌文書所記窟檐的分析與復原」『文物』1993年
第12期, pp.54-68 (他)
- (3) 「九州大學文學部所藏「敦煌文書」の來歴」『史淵』第141輯, 2004, pp.1-24
(他)

【大東急記念文庫】

- (1) 川瀨一馬『大東急記念文庫 貴重書解題 佛書之部』東京, 大東急記念文庫
(目)
228 法蓮華經卷第七 一軸 墩煌出
229 大佛頂萬行首楞嚴經卷第八 墩煌出

【永青文庫】

- (1) 『敦煌本文選注』東京, 永青文庫, 1965 (圖)
- (2) 岡村繁「細川家永青文庫藏「敦煌本文選注」について」『集刊東洋學』14, 1965,
pp.1-26 (他)
- (3) 岡村繁「「敦煌本文選注」校釋」『東北大學教養部紀要』第4號, 1966, pp.194-249
(釋)
- (4) 岡村繁「永青文庫藏敦煌本『文選注』箋訂」(釋)
(上) 『久留米大學文學部紀要 國際文化學科編』第3號, 1993, pp.53-85
(下) 『久留米大學文學部紀要 國際文化學科編』第11號, 1997, pp.15-64
- (5) 岡村繁『文選の研究』東京, 岩波書店, 1999 (他)
第四章 細川家永青文庫藏『敦煌本文選注』について——唐代初期における
『文選』注解の片影 pp.129-159
第五章 永青文庫藏『敦煌本文選注』箋訂 pp.161-289

【國立國會圖書館】

- (1) 藤井貞文「上野圖書館所藏古寫經解題」『上野圖書館紀要』第2冊, 1955, pp.17-
39 (目)
一九、大般若波羅密多經 一卷
二〇、大智度經 一卷

【積翠軒文庫】

- (1) 『燉煌出土神會錄』東京，石井光雄，1932（圖）¹⁰⁹
- (2) 川瀬一馬編『石井積翠軒文庫善本書目』（全二冊）東京，積翠軒文庫 石井光雄，1942（有）（目）¹¹⁰
 - （一）古寫本の部 其の一 古寫經 附 燉煌出古寫經の部
 - 二二 （國寶）歷代法寶記（唐寫）¹¹¹ p.11
 - 二三 金剛般若波羅蜜經（唐寫）¹¹²
 - 二四 維摩詰經下卷（唐寫）¹¹³
 - 二五 達摩絕觀論（唐寫）¹¹⁴ p.12
 - 二六 （國寶）神會荷澤語錄（唐寫）¹¹⁵
 - 二七 燉煌出古寫經斷簡集¹¹⁶
 - 二八 燉煌出古寫經斷簡帖¹¹⁷
- (3) 鈴木大拙編・吉田紹欽校『絶觀論：燉煌出土積翠軒本』東京，弘文堂書房，1945（有）（釋）
- (4) 常盤義伸・柳田聖山編『絶觀論：英文譯注，原文校定，國譯』¹¹⁸京都，禪文化研究所，1976（佛中日）（有）（釋）
- (5) 榮新江「有關燉煌本《歷代法寶記》的新資料——積翠軒文庫舊藏“略出本”校錄」『戒幢佛學』第2卷，2002，pp.94-105（他）

【四天王寺】

- (1) 藤枝晃編『高昌殘影：出口常順藏トルファン出土佛典斷片圖録』京都，法藏館，1978（圖）¹¹⁹

【久保惣記念美術館】

- (1) 和泉市久保惣記念美術館編『和泉市久保惣記念美術館 藏品選集』大阪，和泉市久保惣記念美術館，1982（圖）

¹⁰⁹ 石田光雄氏舊藏本の敦煌寫本の影印本および別冊で鈴木大拙氏の解説を附す。

¹¹⁰ 別冊圖録『石井積翠軒文庫善本書目』に寫本寫眞を収録する。

¹¹¹ 圖録 p.13 二〇 （國寶）歷代法寶記（卷首）

¹¹² 圖録 p.14 二一 金剛般若波羅多經 唐寫（卷末）

¹¹³ 圖録 p.18 二五 維摩詰經 唐寫（卷末）

¹¹⁴ 圖録 p.15 二二 達摩絶觀論 唐寫（卷首）

¹¹⁵ 圖録 pp.16-17 二三・二四 （國寶）神會荷澤語錄 唐寫（卷首）（卷末）

¹¹⁶ 圖版なし。

¹¹⁷ 圖版なし。

¹¹⁸ 石井光雄氏舊藏本の寫本寫眞は XVI.【積翠軒文庫】(3)『絶觀論』による。

¹¹⁹ 『トルファン出土佛典の研究：高昌殘影釋録』（藤枝晃編，京都，法藏館，2005）は圖版を再掲載し、釋録を加えたもの。

- 19 十王經一卷¹²⁰ (カラー寫眞；寫本一部のみ) p.39
紙本著色 傳敦煌出土 五代～北宋時代 29.0 × 1281.0cm
10 十王經 (モノクロ寫眞；寫本全體) p.116-118

【法隆寺】

- (1) 法隆寺編『法隆寺シルクロード佛教文化展圖録』奈良，法隆寺，1988 (圖)
50 附法傳殘卷 一卷 重要文化財 pp.68-69
縦 30.4cm 全長 267.0cm 中國・唐時代 (九世紀)
- (2) 東京國立博物館『國寶法隆寺展：法隆寺昭和資財帳調査完成記念』東京，NHK，
1994 (圖)
157 附法傳 一卷 p.215

【小島靖・富岡謙藏・高楠順次郎】

- (1) 林悟殊・榮新江「所謂李氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽」『九州學刊』第4卷第4期，1992，pp.19-34 (他)
修訂版：[德] 克里木凱特『達・伽馬以前中亞和東亞的基督教』臺北，淑馨出版社，1995，pp. 189-211
再録：(a) 林悟殊『唐代景教再研究』北京，中國社會科學出版社，2003，pp.156-174，p.343 + 圖三
(b) 榮新江『鳴沙集』pp.65-102
英譯：Doubts concerning the authenticity of two Nestrian Christian documents unearthed at Dunhuang from the Li Collection, *China Archaeology and Art Digest, Sino-Foreign Interaction* No.1, 1996, pp.5-14
- (2) 林悟殊「富岡謙藏氏藏景教《一神論》眞偽存疑」『唐研究』第六卷，2000，pp.67-86 (他)
再録：林悟殊『唐代景教再研究』北京，中國社會科學出版社，2003，pp.186-207，pp.350-386+圖十(1)-(37)
- (3) 林悟殊「高楠氏藏景教《序聽迷詩所經》眞偽存疑」『文史』2001年第2期，pp.141-154 (他)
再録：林悟殊『唐代景教再研究』北京，中國社會科學出版社，2003，pp.208-228，pp.387-402，圖十一(1)-(16)
- (4) 曾陽晴「小島文書眞偽考——李盛鐸氏舊藏敦煌景教文獻二種辨偽再商榷」『中原學報』第三十三卷第二期，2005，pp.253-272 (他)
- (5) 林悟殊「景教富岡高楠文書辨偽補說」『中古三夷教辨證』北京，中華書局，2005，pp.215-226 (有) (他)

¹²⁰ 『東洋古美術展：久保惣コレクション』(日本經濟出版社，1982，圖版15；東京國立博物館、大阪市立美術館で開催された展覧の圖録)、および和泉市久保惣記念美術館『市制五十周年記念特別展和泉を彩る文化財：和泉の文化財と東洋美術の名品』(大阪，和泉市久保惣記念美術館，2006，p.61 No.96) にも収録される。

- (6) 林悟殊「漢文マニ經典と漢文景教經典の巨視的比較」京都大學人文科學研究所『中國宗教文獻研究』京都，臨川書店，2007，pp.377-409（他）

【上野家】

- (1) 『古本三國志』¹²¹ 西宮，武居綾藏，1931（圖）

【磯部武男】¹²²

- (1) 丸山裕美子「静岡県磯部武男氏所藏敦煌・吐魯蕃資料管見」『唐代史研究』第2號，1999，pp.16-20（有）（釋）

【清野謙次】

- (1) 高田時雄「清野謙次蒐集敦煌寫經の行方」『漢字と文化』第9號，2006，pp.9-11（他）

【赤井南明堂】

- (1) 陳國燦「對赤井南明堂藏二敦煌寫卷的鑑定」『敦煌學輯刊』1994年第2期，pp.1-4（他）

【杏雨書屋】

- (1) 大阪府立圖書館編纂『恭仁山莊善本書影』京都，小林寫眞製版所出版部，1935¹²³（圖）
68 鄭註論語殘簡 一片¹²⁴ 吐魯蕃出土唐鈔
69 大乘起信論斷卷 一卷¹²⁵
呪魅經
七佛解誓文
佛說灌頂度星招魂斷絕復連經 合一卷¹²⁶
以上敦煌出土唐鈔卷子本

【西巖寺】

¹²¹函には「三國志呉志殘一卷」とある。卷子本で、寫本寫眞の他、王樹枏、羅振玉、内藤湖南跋文も影印される。また別紙、武居綾藏「古本三國志邦文解説」が添付されている。大川富士夫『『古本三國志』をめぐって』（『立正大學文學部論叢』62，1978，pp.35-57（有））を参照。また、これを含む『三國志』諸寫本の研究史については、片山章雄「吐魯蕃・敦煌發見の『三國志』寫本殘卷」（『東海史學』第26號，1991，pp.33-43（有）；特に35頁「『三國志』諸寫本研究史簡表」）を参照されたい。武居綾藏舊藏のこの寫本は現在上野家 VII. (ii) (6)『國寶・重要文化財大全』では上野淳一氏（1909-1997）の所有になっているため、上野家の項目に挙げた。詳しくは赤尾榮慶「上野コレクションと羅振玉」（高田時雄編『草創期の敦煌學』東京，知泉書館，pp.71-78）参照。

¹²²羽田亨舊藏にかかる。

¹²³内藤湖南舊藏品を収録する。

¹²⁴杏雨書屋編『新修恭仁山莊善本書影』大阪，武田科學振興財團，1985では69。大谷8088（西域考古圖譜）と接合する。張娜麗『西域出土文書の基礎的研究』東京，汲古書院，2006，p.327参照。

¹²⁵上掲『新修恭仁山莊善本書影』では70（甲）

¹²⁶上掲『新修恭仁山莊善本書影』では70（乙）

- (1) 大木彰・橘堂晃一・吉田豊「大谷探検隊収集「西巖寺藏橘資料」について」『東洋史苑』第70・71号, pp.59-79 (目) ¹²⁷
- (2) 猪飼祥夫・大木彰・橘堂晃一編『西巖寺藏橘資料・古寫經斷簡集成』小川貫一先生藏貴重書研究會 (代表小田義久), 2008 (目・圖・他) ¹²⁸

¹²⁷ pp.67-79 に假目録 (橘堂・吉田) を附載。

¹²⁸ DVD2 枚組になっており、A 版に『西巖寺藏橘資料・古寫經斷簡集成』、B 版に『小川貫一先生著作集』がそれぞれ収録される。

本號執筆者一覽

- 王三慶 (WANG Sanqing) 台灣國立成功大學中文系教授
鄭炳林 (ZHENG Binglin) 蘭州大學敦煌學研究所所長、教授
榮新江 (RONG Xinjiangng) 北京大學歷史系教授
永田知之 (NAGATA Tomoyuki) 京都大學人文科學研究所漢字情報研究センター助教
高啓安 (GAO Qi'an) 日本學術振興會外國人特別研究員 蘭州商學院教授
山口正晃 (YAMAGUCHI Masateru) 關西學院大學非常勤講師
余欣 (YU Xin) 日本學術振興會外國人特別研究員 復旦大學副教授
玄幸子 (GEN Yukiko) 關西大學外國語教育研究機構教授
藤井律之 (FUJII Noriyuki) 京都大學人文科學研究所助教
山本孝子 (YAMAMOTO Takako) 京都大學大學院文學研究科博士課程

〔敦煌寫本研究年報 第三號〕

2009年3月31日發行

編者 高田時雄

發行者 京都大學人文科學研究所
「西陲發現中國中世寫本研究班」

〒606-8265 京都市左京區北白川東小倉町47

Phone 075-753-6993 Fax 075-753-6999

ISSN 1882-1626